AUTHOR:

SPAVENTA, BERTRANDO

TITLE:

PRINCIPII DI ETICA ...;
RISTAMPATI CON ...

PLACE:

NAPOLI

DATE:

1904

Master Negative #

93-81181-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

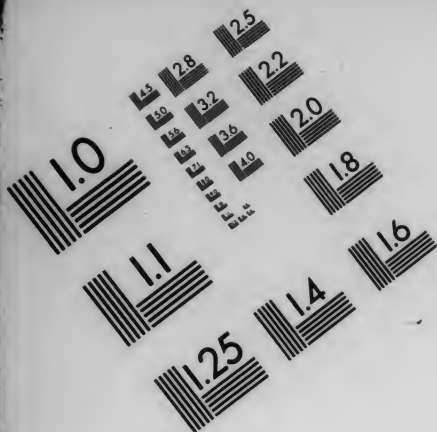
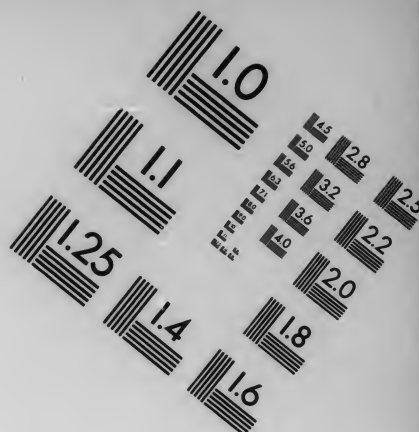
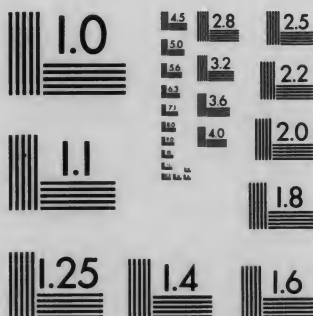
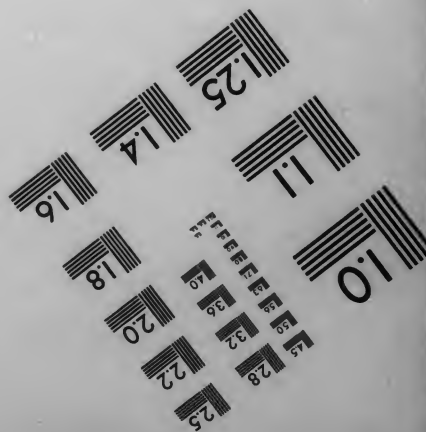
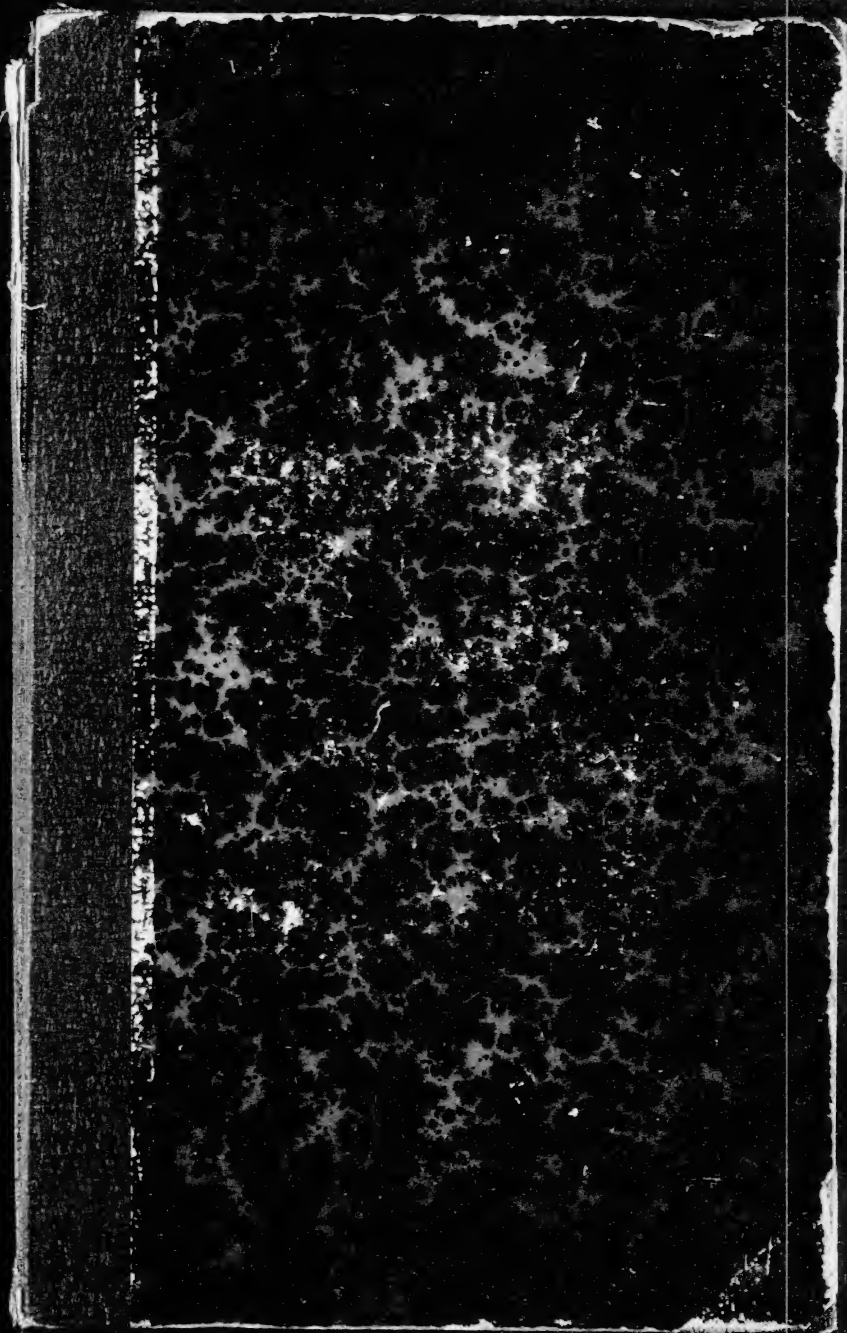
BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

171 Spaventa, Bertrando 1817-83
Sp2 Principii di etica, ristampati con prefazione
e note da Giovanni Gentile
Napoli 1904 D 23 + 186 + [1] p

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-15-93 INITIALS Snsan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

PRINCIPII DI ETICA

BERTRANDO SPAVENTA

PRINCIPII DI ETICA

RISTAMPATI CON PREFAZIONE E NOTE

DA

GIOVANNI GENTILE

NAPOLI
LUIGI PIERRO, TIP.-EDITORE
PIAZZA DANTE, 76
1904

Proprietà Letteraria

Napoli — Stab. Tip. Luigi Pierro e Figlio — Napoli
Via Roma 402, Cortile Banco Spirito Santo.

PREFAZIONE

Il libro che ora ristampo, fu pubblicato dall'autore nel 1869 (1) col titolo di *Studi sull'etica di Hegel*, che a me è parso opportuno mutare in *Principii di etica* di B. Spaventa. L'etica di Hegel infatti era pure quella dell'autore, e non ripetuta da lui, ma ripensata veramente e fatta sua, e corretta in qualche particolare, appunto perchè rivissuta nel suo spirito. Sulla fine del Proemio egli stesso dice d'aver voluto esporre i punti principali dell'etica di Hegel; ma soggiunge: « Questa esposizione non sarà nè un compendio, nè un estratto, nè una parafrasi, ma il *concetto* — direi quasi l'imagine — *che io mi son formato di essa*, spiegato e definito nelle forme più essenziali in cui si individua sempre più l'assolutezza del volere ». Non si tratta, adunque, di una interpre-

(1) Negli *Atti della R. Acc. delle scienze mor. e pol. di Napoli* vol. IV, 1869; estratto di pp. 165 in 4.° Tutto il Proemio con l'Appendice al Proemio fu pubblicato nella *Rivista bolognese*, periodico mensile compilato dai proff. Albicini, Fiorentino, Panzacchi, Siciliani, ann. III, S. 2ª, vol. I (1869) pp. 509-558, col titolo: *L'Assoluto, il relativo e la relazione assoluta.* — Ringrazio qui subito il ch. prof. D'Ovidio che mi ottenne dall'Accademia delle scienze il permesso di ristampare questo, come gli altri scritti dello Spaventa.

tazione o di un commento, come il modesto titolo di *Studi* farebbe pensare; ma di una ricostruzione critica personale.

Questo volume fa sèguito agli *Scritti filosofici* da me ristampati tre anni fa (1); e sarà seguito a minore intervallo da altri volumi, se troverà quel favore che mi pare meriti per l' importanza della materia che v' è trattata e per l'altezza della trattazione, così opportuna al rinvigorimento di cui han bisogno i nostri studi presenti di filosofia. Ma se non si notasse già un certo risveglio della coscienza speculativa, al quale questo ritorno allo Spaventa non è estraneo, confesso che non oserei ripromettermi alcun prò dalla pubblicazione di questi *Principii di etica*. Dal 1869 ad oggi chi li ha studiati? Chi ha mostrato, non dico di accettarli in tutto o in parte, ma di averli meditati? Ho notato altrove (2) che perfino qualcuno dei nostri hegeliani, discutendo gli stessi argomenti che sono qui toccati dallo Spaventa, ha dato a divedere di non conoscere ciò che questi ne aveva detto. Inutile dire che nessuna rivista ne pubblicò mai una recensione; nessuno studioso si degnò mai di consacrare a questo libro una critica o una censura. Terenzio Mamiani, come apparisce dal Proemio, aveva con un suo erroneo giudizio *(felix culpa!)* offerta allo Spaventa l'occasione di scrivere questo libro; ma egli stesso, com'era naturale per la sua cultura filosofica, non potè intendere la dottrina illustrata dal filosofo abruzzese. Al quale certamente allude nell'avvertenza delle *Meditazioni cartesiane* (3), date in luce sulla fine

(1) Napoli, A. Morano.

(2) *Discorso* premesso agli *Scritti filosofici*, p. CXII.

(3) Firenze, Le Monnier, 1869, p. X. La dedica è del 17 novembre di quell'anno.

dello stesso 1869, dove accenna a quei « dettatori moderni, il cui linguaggio sibillino — egli dice — io dispero di non mai decifrare e comprendere. Nè vo' tacere altresì che le tenebre sacre dentro alle quali si chiudono, a me non bastano per istimarli sovrani iddii della scienza ». Nel tuono un po' acre si sente il dispetto per quel fare tra sdegnoso e sarcastico con cui gli aveva risposto lo Spaventa. Ma ad ogni modo, la confessione della disperazione di mai comprendere il linguaggio di questi dettatori moderni è prezioso. Non è rifiutata la dottrina, perchè non è inteso neppure il linguaggio in cui ell'è espressa. E la disperazione del Mamiani, confessata o no, è stata pure la disperazione di quasi tutti gli altri lettori, — non molti, — che questo scritto dello Spaventa finora ha potuti avere. Ma c'è bisogno di dire che la colpa non è dello Spaventa? (1). Lo Spaventa non è uno scrittore oscuro, ma è un filosofo difficile. La sua prosa, checchè ne paia a certi presenti scrittorucoli di filosofia, cercatori di belle parole, di detti epigrammatici, di citazioni poetiche e simili frasche, è un vero modello di stile filosofico; le cui doti sostanziali non sono l'eleganza della frase e la rotondità del periodo, ma la chiarezza trasparente, la proprietà schiva d'ogni sussidio metaforico d'espressione, la nettezza dei contorni nel pensiero; epperò la concisione e il rigore della forma: qualità che lo Spaventa possedeva in sommo grado, congiunte nella polemica con uno spirito sarcastico, che è la conseguenza della sentita superiorità dell' ingegno sull'argomento e non una delle ultime attrattive degli scritti del Nostro. Si citano nella nostra

(1) Non molti finora l'han potuto leggere, perchè gli Atti accademici in cui fu pubblicato, non sono facilmente accessibili, e dell'estratto non dovettero esser tirate che un centinaio di copie.

letteratura, e a ragione, il Machiavelli e il Galilei come scrittori esemplari di prosa scientifica e filosofica. Ma io non dubito di affermare, che a paro con loro sta il nostro autore; che se gli manca a volte la vivezza di cotesti scrittori, ciò deriva dalla diversa materia che lo Spaventa ha per le mani, e dal diverso grado di riflessione a cui egli si solleva. Del resto, in lui come in quei maestri dello stile, l' incorporarsi del pensiero nella forma, lo stesso disprezzo dell' ornamento, la stessa compenetrazione insomma d'intelletto e di fantasia, e il pensiero quindi espresso immediatamente come è pensato. E già questa non è virtù artistica, quanto piuttosto scientifica; perchè è il vigore stesso del pensiero che sdegna ogni aiuto estrinseco di abbellimenti illusorii e falsi; dallo stesso vigore del pensiero sgorga quella chiarezza sovrana, che nella scienza non è in fondo se non coerenza logica e adeguata penetrazione del soggetto.

Ma s' intende, che questa chiarezza non è quella che rende una dottrina accessibile ai profani, o a quegli studiosi che non sono abbastanza preparati a intendere quella dottrina; come non è vera chiarezza quella degli scrittori, che trattando, di filosofia, si lasciano intendere da *tutti*!

Questa seconda chiarezza lo Spaventa certamente non ebbe mai, nè cercò mai di avere, perchè a lui non piacque mai di portare la filosofia dall'accademia nella piazza, fermo nella convinzione, che era stata già di Hegel, essere la filosofia comprensione e spiegazione del mondo, non potenza riformatrice di esso (1). E s'intende perciò che ai profani il suo dovesse parere un linguaggio sibillino!

(1) È certo anche tale, ma non in quanto filosofia, ma come prodotto storico della filosofia.

Ma nè il Mamiani nè gli altri *disperati* si contentano di non capire e di tacere. Sarebbe il partito più prudente e stavo per dire più onesto. Vogliono anche giudicare e mandare. Ma con qual frutto? Dopo trentacinque anni siamo da capo: questo libro dello Spaventa si ripresenta agli studiosi e vuol essere studiato; e chi lo ripubblica, non crede di dissotterrare un morto, poichè i vivi di oggi non sono riusciti ancora a leggere l'elogio funebre di questa filosofia, nè dicono parola che mostri aver essi superato la posizione di questo libro, avere inteso ciò che in esso si dice, e saper dire per giunta qualche cosa di più. Giudicar senza leggere o, che è lo stesso, senza capire, non è fare i conti con i libri; e i libri non se ne stanno a sentenze non motivate.

Nel presente risorgere dello spirito filosofico forse è suonata l'ora della giusta sentenza anche per questi *Principii di etica*: forse si troveranno più di venticinque lettori disposti a non appellarsi al linguaggio sibillino. Tanto più che questo risorgere dello spirito filosofico è caratterizzato da un ritorno ad Hegel.

Il nucleo di questo libro, formato dai capitoli terzo, quarto, e quinto non fa che svolgere la seconda parte della *Filosofia dello spirito* di Hegel; la quale tratta dello spirito obbiettivo, — che il filosofo di Stoccarda faceva tramezzare tra lo spirito subbiettivo e lo spirito assoluto, — appunto divisa in tre sezioni: Diritto, Moralità, Costume (*Sittlichkeit*); e fu dallo stesso Hegel sviluppata nella *Filosofia del diritto* (1821) (1). Il resto del libro è un' introduzione allo

(1) Divisa anch'essa in tre parti 1. Das abstrakte Recht; 2. Die Moralität; 3. Die Sittlichkeit. Il *System der Sittlichkeit* di Hegel, pubblicato da G. Mollat « aus dem handschriftlichen Nachlasse

studio dell'etica hegeliana, e un suo complemento: importantissimi i preliminari, dove sono riassunti e chiariti i concetti principali della metafisica hegeliana e della psicologia, per l'insuperabile precisione con cui vi è determinato il rapporto tra logo, natura e spirito: la triade fondamentale di tutto il sistema.

Spero che oggi sia passata la paura di cui soffrivano fino a poco tempo addietro molti cultori di studi filosofici a sentir parlare di triadi. Perchè questa, messa proprio sulla soglia di quest' *Etica*, sarebbe veramente una pessima raccomandazione per essa. È vero che ancora si continua da qualche arretrato a balbettare proteste di naturalismo; ma, via, oramai ammettono tutti, che se lo spirito non è fuori della natura, è tuttavia *toto caelo* differente dal resto della natura, che è ciò che Hegel e Spaventa dicono *natura* senz' altro; e tutti, credo, ammettono altresì, che la logica si deve almeno considerare come l'introduzione o la propedeutica a tutte le scienze, e che perciò l'oggetto suo, che si potrà dire anche *logo* tra tanta smania di cercare il prestigio della scienza nel vocabolario greco, preceda logicamente all'oggetto di tutte le scienze naturali come all'oggetto di tutte le scienze dello spirito. Nè temo che si voglia ora trovar a ridire sul posto che rispettivamente occupano nella triade la natura e lo spirito; ora che s' insiste, anche più del dovere, sulla dipendenza di questo da quella, e parlano tutti di *mens sana in corpore sano*. La triade c' è, e bisogna perciò sforzarsi d'intenderla. E il problema oggi, benchè in forma incompleta, è così vivo,

des Verfassers» nel 1893 (Osterwieck-Harz, Zickfeldt) rimonta all'anno 1802; ma già ne aveva dato ampia notizia il ROSENKRANZ nel suo vol. *G. W. F. Hegel's Leben* (Suppl. zu H.s Werken), Berlin, 1841, pp. 124 e sgg.

che molti filosofi per disperazione di risolverlo razionalmente, si buttano in braccia al cosiddetto parallelismo, il quale, se s'accetta sinceramente per quel che la parola suona, è l'abdicazione della ragion filosofica. Spaventa ha qualche cosa da dire su questo proposito; e non sarà letto inutilmente, se sarà letto senza « credule pazzie » e con buona volontà.

Nè occorre rilevare l'importanza del Proemio con la sua appendice; perchè oggi si è sulla via d' intendere il vero senso del soggettivismo, dell'assoluto e dell'a-priori; e le menti son più disposte a intendere il pensiero dello Spaventa che non fossero nel 1869. Per coloro cui non bastassero le dichiarazioni dello autore nell'Appendice al proemio, intorno al senso del suo a-priori, ho ristampato a posta un brano che mi sembra ben chiaro de' *Principii di filosofia* dello stesso Spaventa, diventati anch'essi quasi irreperibili.

Due soli punti mi paiono meritevoli di qualche dilucidazione, perchè sono stati spesso e anche recentemente fraintesi: la derivazione della moralità dal diritto, e il valore del sopramondo.

È parso che nell'Hegel lo stato fosse concepito come legislatore morale; che la relazione posta da questo filosofo tra pena e moralità corrispondesse al concetto associazionistico della morale — che il sentimento del dovere sia un prodotto delle sanzioni (1). Nulla di meno esatto. La moralità nasce nel processo ideale dello spirito obbiettivo, secondo Hegel, prima dello stato; molto prima, perchè c' è di mezzo tutto lo sviluppo della *Sittlichkeit*, che presuppone la moralità. E se

(1) Vedi anche la recente memoria del prof. F. MASCI, *La libertà nel diritto e nella storia secondo Kant ed Hegel*, *Appunti critici* (estr. dagli Atti dell' Acc. di sc. mor. e pol.), Napoli, 1903, pp. 42-3.

così non fosse, non s' intenderebbe il valore etico attribuito dall'Hegel allo stato. Il costume è legittimato dalla moralità; non viceversa. E in ciò la concezione hegeliana si distingue profondamente dal relativismo sofistico e dal positivismo. Certo, la moralità è puramente astratta, e le sue determinazioni concrete provengono dalla storia; ma pretendere altrimenti, è non rendersi ragione della natura storica dell'uomo anche come essere morale. Chi oggi non sa che le idee morali, i doveri determinati (tutta la *Sittlichkeit*), hanno una storia? E che perciò voler concepire un dato sistema di morale concreta *sub specie aeternitatis*, è un eternizzare il temporaneo, un voler fissare l'attimo fuggente, e far così della pessima metafisica?

Il merito appunto dell'Hegel, — merito di cui non è facile scorgere adeguatamente il valore, — è di aver fatto la scienza dell' eterno e del solo eterno, che è l' Idea, e di non aver preteso di filosofare mai su altro che sull' idea delle cose. Ora gli si rimprovera anche (a lui che fu maestro della comprensione storica del mondo umano!) di non avere inteso, come Vico, che natura di cose altro non è che nascimento di esse (1). Ma se per nascimento s'intende il nasci-

(1) Il passo di Hegel su cui si crede, a quel che pare, di poter fondare tale appunto, è questo della *Philosophie des Rechts*, § 258 (ed. Gans, Berl. 1840): « Welches nun der historische Ursprung des Staates überhaupt, oder *vielmehr* jedes besondern Staates (in questo *vielmehr* si vede il grande senso storico di Hegel!), seiner Rechte und Bestimmungen sey oder gewesen sey... geht die Idee des Staates selbst nicht an, sondern ist in Rücksicht auf das wissenschaftliche Erkennen, von dem hier allein die Rede ist, als die Erscheinung eine historische Sache ». Affermazione così vera, che non si può rifiutare se non da chi neghi la possibilità del *wissenschaftliche Erkennen*; perchè non v'ha dubbio che altro è fare scienza, ossia definire un concetto, altro narrare le *Erscheinungen* di questo concetto nel tempo e nello spazio.

mento ideale, questo appunto è il metodo proprio di Hegel; e se per nascimento si vuole intendere, come vuole Vico, il nascere in *certi* tempi e con *certe* guise, si ricordi pure la distinzione che il Vico stesso faceva tra il certo e il vero, e l'ufficio diverso da lui assegnato alla fiilosofia e alla filologia: l' una contemplatrice della *Ragione* (l' Idea di Hegel), l' altra osservatrice dell' *Umano Arbitrio* (le *Erscheinungen* dell' Idea di Hegel). Ed Hegel certo non rifiuta la seconda parte della degnità vichiana, che compie ed illustra il significato della prima: « le quali (guise) *sempre* che sono *tali*, indi *tali e non altre nascon le cose* ».

Nell' idea dello spirito obbiettivo definire lo stato realizzazione (*Wirklichkeit*) dell' idea morale, mi pare ben altra cosa che far dipendere la morale dallo stato; anzi importa fondare questo sulla morale, e non riconoscerne quindi il valore in un' istituzione che non realizzi l' idea morale.

Ma, insomma, come concepire un diritto avanti la moralità? Come pensare che la giustizia punitiva sia un momento costitutivo o un elemento della morale? — Prima di tutto bisogna distinguere tra diritto e diritto. Il diritto che è il primo momento dello spirito obbiettivo, non è il diritto che ricompare nel terzo momento del costume o politica: l' uno è il diritto astratto o diritto stretto (*abstrakte Recht* o *strenge Recht*), l' altro è il diritto concreto, positivo, il diritto come legge (*das Recht als Gesetz*) (1). Il primo, come momento logico dello stato, al pari della moralità, ha un valore trascendentale, nel senso kantiano di questa parola; e la sua dialettica si muove quindi in un mondo trascendentale. Ora, ciò che è trascenden-

(1) *Phil. d. Rechts*, § 211.

tale, è astratto dalla realtà e inconcepibile in sè e per sè: l'io puro, la categoria, l'intuizione pura sono, com'è noto, trascendentali appunto perchè presuppongono qualche altra cosa, che è loro contenuto, loro prodotto, loro fine, e perciò loro intelligibilità. Così, tutto ciò che Hegel pone fuori dello stato, realtà dello spirito etico, non è realtà, ma momento ideale, trascendentale, della realtà stessa. Il diritto concreto è legge: questo diritto logicamente anteriore al costume è il presupposto ideale di ogni legge, è diritto astratto. « Diritto e morale, dice lo Spaventa (1), presi in sè, sono due astrattezze; hanno realtà solo nell'ethos ».

Or come da un'astrattezza si passa all'altra? Perchè l'una prima e l'altra dopo? Il prima e il dopo, la generazione, non può essere qui evidentemente che una successione logica, una genesi *ideale* (2). E genesi ideale vuol dire deduzione dialettica. Qual'è la differenza tra il diritto e la moralità? L'uno è l'*esistenza esterna*, e l'altra l'esistenza *interna* della libertà. L'ordine giuridico s'adempie nella manifestazione esteriore della libertà; l'ordine morale s'instaura col riconoscimento intimo della legge, che è la norma del volere veramente libero, e perciò la realizzazione interiore della libertà. Quest'analisi era stata fatta benissimo da Kant, che distinse in tal modo diritto e morale, e la legalità delle azioni contrappose alla moralità che scaturisce dalla stima della legge. Si tratta di vedere se la morale presuppone il diritto o viceversa.

Ma è chiaro che se un'azione legale potrà non essere morale, un'azione morale non potrà non essere

(1) Pag. 139.

(2) Cfr. pag. 114: « La moralità *nasce* dal diritto; e così si distingue da esso, e si mostra superiore. Intendo dire nascita ideale. »

legale, quando per legale s'intenda una determinazione del diritto astratto. Sicchè la moralità inchiude in sè il diritto; il diritto non inchiude in sè la moralità. E come il processo dell'idea è sempre dal semplice al complesso, e dal meno complesso al più complesso, il processo dello spirito obbiettivo non può andare dalla moralità al diritto, ma dal diritto alla moralità. Infatti, se lo spirito fosse morale prima che giuridico, a che l'intervento del diritto? Se gli uomini non potessero essere che morali, il diritto non avrebbe senso. Gli occhiali non servono a chi ha buona vista. Ma come poi si potrebbe esser morale, senza riconoscere i diritti? Questi, dunque, son presupposti dalla moralità.

Nè sembri strano il momento dialettico della giustizia punitiva tra diritto e morale. E in verità, se nel diritto non intervenisse la violazione di esso, come, dato il diritto, lo spirito potrebbe elevarsi alla sfera della morale? Il diritto non violato mai non avrebbe bisogno d'altro; il diritto violato deve reintegrarsi; e si reintegra con la punizione del delinquente, la quale critica la soggettività individuale del volere, per sollevarlo nella sua stessa intimità al riconoscimento del diritto e però alla realizzazione della vera libertà. E forse che Kant dice altrimenti quando assegna alla legge morale un doppio ufficio, uno negativo, per fare un'*infinita rovina* delle tendenze egoistiche dell'anima, e uno positivo, per suscitare in essa la *stima* del dovere, e il primo ufficio fa scala al secondo? (1) E in tutte le concezioni etiche del mondo la moralità è forse un attributo primitivo e immediato dello spirito, o non piuttosto il risultato di una redenzione dal male e il termine di una liberazione

(1) *Critica della ragione pratica*: Analitica, cap. 3°.

ascetica dalle tendenze malvage della natura, e quasi il coronamento del trionfo dello spirito? O v'ha forse redenzione o liberazione dal male senza pena, senza riconoscimento del male stesso, senza sacrifizio del volere individuale in quanto arbitrio soggettivo e ribelle a una legge di giustizia, al diritto?

Il concetto di Hegel è mille miglia lontano dalla dottrina associazionistica, che fa il sentimento del dovere effetto della sanzione. Perchè la pena di cui parla Hegel, non è qualche cosa di imposto *ab extra* allo spirito, ma quella stessa *intimità critica*, come dice lo Spaventa (1), che nella coscienza del violatore del diritto dimostra la nullità della sua azione e la fallacia del giudizio soggettivo, sul quale questa si fonda; quella intimità, che è la ragione della pena esteriore e della sua sanzione nel diritto concreto. Giacchè la giustizia penale di cui si parla nella sfera del diritto, non è quella stessa giustizia penale che s'adempie nella terza sfera dello spirito obbiettivo, col presupposto della legge e per l'opera del potere giudiziario. La prima è *il trascendentale* della seconda. Nella seconda c'è la sanzione degli associazionisti; nella prima c'è la pura dialettica dell'idea, un principio, che certo non può recar meraviglia in un idealista come Hegel (2).

Dopo queste avvertenze non mi par necessario combattere la vecchia e sempre nuova obbiezione mossa contro la dottrina hegeliana da coloro che osservano, che « volontà dello Stato può essere così capricciosa, egoistica ed immorale, come quella di un uomo perverso, e che raramente anzi essa è così conforme alla giustizia e all'onore come quella di un

(1) Pag. 105.
(2) Cfr. Masci, op. cit., pag. 43.

uomo dabbene » (1). Infatti, se logicamente la moralità precede lo stato, e questo dev'essere la realizzazione di essa, quando la volontà dello stato è capricciosa, egoistica ed immorale, l'unica conchiusione che se ne può trarre è, che lo stato avente una tale volontà, non è un vero stato, — senza dimenticare d'altronde che la filosofia deve guardare alla repubblica di Platone e non alla feccia di Romolo. E si potrebbe anche osservare, che quando lo stato non è quale dovrebb'essere, non lo stato solo pecca, ma peccano prima gli antecedenti logici dello stato, nei quali per la dialettica da Hegel accennata si dovrebbe compiere prima quell'ordine morale di cui lo stato non sarebbe poi che la consacrazione.

Nè può dirsi, che Hegel torni col suo ideale dello stato al concetto pagano, per cui l'uomo esisteva per lo stato, e non lo stato per l'uomo. Nè l'una cosa, nè l'altra: perchè lo stato e l'uomo non sono, direbbe Hegel, che due creazioni dell'intelletto astratto. Non c'è l'uomo di qua, e lo stato di là; ma uomo e stato sono *unum et idem*. L'uomo è lo stato; e lo stato è l'uomo; e lo stato è il fine dell'uomo, perchè l'uomo è il fine di se medesimo, e perchè nello stato si celebra la natura politica dell'uomo.

Infine, si dice, la moralità è una funzione dello stesso ordine della funzione religiosa (della sfera dello spirito assoluto); « la quale s'impernia bensì necessariamente nella vita comune, nella comunione delle coscienze; ma in una comunione libera, la quale, concernendo l'intima vita spirituale, il bene come valore spirituale assoluto, ripugna ad ogni forma di organizzazione necessaria e coattiva » (2). Ma qui si

(1) Vedi lo stesso Masci, pag. 44.
(2) Masci, pp. 44-5.

confonde: 1° l'assolutezza dello spirito con lo spirito assoluto; 2° la *coazione*, che è il lato esteriore della pena, con la sua essenza ed efficacia morale. Certo, lo spirito è assolutamente, necessariamente morale; ma tale assolutezza è l'assolutezza del relativo. Solo in un grado suo, nella sfera del *mondo* propriamente detto, cioè del mondo dello spirito, esso è assolutamente morale. Ma fuori del mondo, fuori della storia, la moralità non ha significato. Uno spirito solo, un Dio solitario può creare un' opera bella, ma non fare un' opera buona (1). Lo spirito perciò può superare la sfera della moralità. È assoluto in questa sfera; ma questa sfera non è assoluta, appunto perchè superabile, e quindi non adeguata all' assolutezza propria dello spirito.

Quanto alla coazione, già lo Spaventa ha notato (2) che essa « non è che relativa, perchè l'uomo si determina sempre da sè anche nella coazione », ed Hegel aveva molto insistito sul concetto che la vera punizione non ha nulla di personale, ma deriva dallo spirito. La vendetta è mia, dice Dio nella Bibbia (3). Senza dubbio, quella coscienza in cui s'è generato il male, non può, come quella tale coscienza, superarlo; essa ha bisogno dello spirito universale; e però la coazione è strumento sociale pedagogico di prim'ordine. Ma questo spirito non opera nel delinquente se non in quanto il delinquente è questo stesso spirito, che in un momento ha assunto una data coscienza. Contrapporre ad Hegel il concetto della coscienza morale inaccessibile alle coazioni estrinseche, e che l'apprezzamento morale si fa dal punto di vista della ragione morale, è un dimen-

(1) Cfr. pp. 92-3.
(2) Pag. 106.
(3) *Phil. d. R.* p. 101.

ticare che Hegel ha fatto della libertà l'attributo essenziale dello spirito. Nè è lecito attribuire a lui un principio meccanico nello sviluppo di qualsiasi parte dello spirito. Anche il padre adopera la coazione per lo sviluppo della coscienza morale del figlio; ma riesce allo scopo, solo quando la sua coazione sia sapiente risveglio e avviamento dell' anima stessa del figlio.

L'altro punto che ho detto di voler chiarire, perchè frequentemente frainteso anch'esso, è quello del valore del sopramondo. Il quale non è in verità nè sopra nè sotto il mondo, ma dentro il mondo anch'esso, e perciò dentro la storia, proprio come vogliono i suoi critici (1). Il sopramondo è la sfera dello spirito, in quanto arte, religione e filosofia. In che senso sono fuori della storia, del mondo, dell' ethos queste creazioni più eccelse dello spirito? Il concetto è profondamente filosofico, ma anche molto comune.

Tutti diciamo, senza saper di filosofia hegeliana, che nell'arte e nella scienza c'è qualche cosa di divino; e *creazioni* diciamo le opere d'arte; e lo stesso Galileo non si peritava di ragguagliare *intensive* la cognizione scientifica umana a quella di Dio. Ora ciò che è divino, è eterno, e però fuori della storia e del mondo storico. Così volgarmente son dette *immortali* le opere d'arte. — Sono fattori della storia. — Sì, ma non in quanto opere d'arte. In quanto tali, sono visioni eterne di un mondo senza tempo e senza spazio, e però di un *sopramondo*, i cui cittadini sono Omero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe, Manzoni.... Le opere artistiche sono elementi della storia per gli effetti estrinseci da esse prodotte nella società in cui

(1) Cfr. ancora Masci, *op. cit.*, p. 19 e *passim*.

sorgono, come sono pure fatti storici, in quanto traggono i loro succhi, la loro origine da elementi storici; ma non sono nè questi elementi, che non valgono nulla senza la potenza creativa della fantasia, nè quegli effetti, senza de' quali ogni opera bella rimarrebbe bella lo stesso, senza perdere nulla del proprio valore. E tanto è vero che l'arte non ha spazio nè tempo, in quanto produzione spirituale, che nell'arte non han significato tutte le differenze individuali; e la stessa individualità dell'artista scompare innanzi allo spirito che s'afferma in tutta la sua universalità. Un fatto storico è legato alle sue contingenze concrete; e non s'intende che da punti di vista soggettivi; l'arte, invece, come la scienza e la stessa religione, ha qualche cosa in cui tutti gli spiriti si accomunano in una comune spiritualità, in cui s'annullano le distinzioni individuali. Si può pensare l'umanità ammirante del medesimo sentimento la medesima opera d'arte e dimentica quindi di tutte le differenze che distinguono persona da persona; raccolta quasi in un gran tempio, assorta in un medesimo slancio d'adorazione, o in una immensa scuola, pensosa d'un medesimo vero; ma non si può pensarla avente tutta in ciascun individuo un medesimo diritto e un medesimo dovere concreto. Onde lo spirito che non procede nel suo sviluppo se non affermando la propria universalità, e che è perciò essenzialmente un universale, in questa sfera dell'arte attinge la sua piena libertà dalla natura; la quale, invece, nella sua vita spaziale e temporanea è tutta una fitta rete di limiti. Allora lo spirito può dirsi veramente assoluto. Una statua vetusta, di cui si sia ignorato per secoli l'autore, non aggiunge nulla al suo pregio se un giorno sia dato scoprire il nome di chi l'ebbe a scolpire; ma un fatto storico è inconcepibile senza deter-

minazioni geografiche e cronologiche, nè un' azione eroica c' è — fuori del concetto astratto della filosofia — senza l' eroe. Il bello, il dio di una religione positiva, e la verità non sono dell'individuo, ma della umanità: il risorgimento d' Italia è opera di alcuni uomini determinati, che si chiamano Mazzini, Gioberti, Cavour, Re Vittorio, Garibaldi. Tra questi uomini che fanno la storia vivono pure quelli che, quasi iddii nello spirito, contemplano una realtà senza tempo, e vi annegano sè, come persone e come soggetti. Nello stesso mondo è il sopramondo; nello spirito stesso s'adempie la sua perfetta liberazione; ma un grado non è l'altro, sebbene nella vita s'alternino ad ora ad ora, e il poeta debba smettere a un certo punto di poetare, per mangiare come l' infimo degli animali. C' è veramente un di là del bene e del male; ma di là dal mondo, ove il bene e il male s' affermano, e solo in quanto l'uomo è poeta, o adora, o s'affisa nel vero.

Napoli, luglio 1903.

GIOVANNI GENTILE.

PROEMIO

L'ASSOLUTO, IL RELATIVO E LA RELAZIONE ASSOLUTA.

Innanzi tutto un po' di proemio sulla occasione e sulla intenzione di questi studi.

Il Mamiani, nella prefazione alle *Confessioni di un metafisico*, riconferma la sua avversione all' hegelismo (1) per due ragioni, efficacissime, dic'egli, sull'animo suo: l'una che ei giudica tale dottrina falsa, paradossa e bizzarra; l'altra, che la teme funesta all'Italia quando vi ponesse gran piede. Imperocchè, a dire aperto ogni cosa, in niuna maniera ha potuto capacitarsi che ella non iscalzi dai fondamenti il principio morale assoluto che differisce *toto coelo* dalla utilità o dalla volontà del maggior numero degli uomini. Nè gl'italiani sono tedeschi, appo i quali la mente scapestra e il cuore sta saldo, e all'anarchia delle idee mette compenso e riparo il sentimento profondo del retto e del santo (2).

In questo gruppo di accuse ciò che più mi ha offeso, o per dirla col vivace e poetico linguaggio del Mamiani, mi ha percosso aspramente e fieramente, non l'animo, ma l'intelletto, è il giudizio sull'etica hegeliana. Non nego che sia uno studio psicologico utile e insieme dilettevole il vedere come ciò che ad altri pare un'epoca nuova e grande nella

---

(1) «Io riconosco di aver combattuto aspramente Hegel e gli hegeliani. — Combatto e percuoto con fieri colpi Hegel, la scuola sua ed il suo panteismo». Firenze, Barbèra, 1865, vol. I, pag. V.
(2) Ibid.

storia della filosofia, dinanzi agli occhi del Mamiani pigli l'aspetto d'una ridda infernale di idee e intelletti in rivolta; e al contrario ciò che può essere inerzia, stanchezza e sterile vecchiaia, sembri ordine, robustezza e sanità perfetta. Si può anche ricercare se e fin dove una dottrina *falsa*, *paradossa* e *bizzarra*, come quella di Hegel, di non facile accesso, intelligibile a pochi, e non atta a diventar mai religione del popolo, o almeno una filosofia del senso comune, possa esser tenuta funesta ai costumi e alla moralità pubblica; specialmente quando, d'altra parte, si ringrazia Dio, come fa di cuore il Mamiani, di aver finalmente data la libertà all'Italia, e dalla libera discussione delle più disparate dottrine si spera un gran bene e il trionfo finale del vero; e quando anco si è visto, che tanti e tanti anni di sana, savia e modesta filosofia non han fruttato un gran che, nè risanate neppur una delle piaghe che affliggono da un pezzo il bel corpo, o se si vuole, l'anima dell'Italia. La diagnosi non è mia, ma del Mamiani stesso, che se n'intende, più di me; e, più di me forse, invidia a'tedeschi quel loro profondo sentimento etico e religioso, che manca agl'italiani! E se la diagnosi è esatta e questa invidia ha un fondamento di vero, sarebbe anche da indagare se non ci sia un nesso e quale tra il sentimento del retto e del santo, cioè la *realtà* etica e religiosa di un popolo, e la sua speculazione etica e religiosa. Chi ci assicura che l'etica hegeliana e in generale quella de' tedeschi non sia, più o meno, la schietta espressione di quel loro sentimento, e la nostra del nostro? — Io lascio queste indagini a chi ha più tempo e studi, che non ho io; e mi limito a quella accusa, che si può ben dire capitale.

L'accusa, espressa in termini precisi e tolta quella forma di gentilezza tutta propria del Mamiani, è questa: l'etica hegeliana è immorale, perchè nega il principio morale assoluto e afferma in luogo di quello l'utilità o la volontà del maggior numero degli uomini. — Già Rosmini avea detto a un di presso lo stesso; e l'avea detto anche Gioberti, perfino nel *Rinnovamento*, dove si tratta con tanta beni-

gnità e con tanto rispetto, senza aspri colpi e fiere percosse, non solo Hegel, ma anche i primi hegeliani; e questa differenza di modo io facevo notare al Tommaseo, che volendo scusare il Rosmini delle male parole buttate contro Hegel nella prefazione alla Logica, asseriva: non essere stato meno acerbo — e avrebbe dovuto dire, meno scortese — il Gioberti. Il Tommaseo soggiungeva: *e non senza ragione*. Ora il vero era, che il Gioberti non era stato nè scortese, nè ragionevole. Io mostrai i documenti al Tommaseo, che non rispose; e gli additai la critica fatta da Hegel al Rousseau, e gli feci osservare che il principio opposto dal Gioberti a quello attribuito ad Hegel, il principio della ragione, non era altro in fondo in fondo che il principio stesso — il vero, non il supposto — di Hegel, con questa sola differenza: che in Gioberti questo principio mi pareva una mera parola, un'asserzione, non intesa nè giustificata, e in Hegel era un sistema spiegato e perfetto in se stesso, e perciò inteso e giustificato (1).

In Italia non si ha il diritto di dolersi di coloro che criticano spesso senza leggere, se i nostri maestri han dato l'esempio. Con tutta la buona intenzione di non fare l'accattabrighe, bisogna pur dire che oramai è difficile più tollerare in santa pace ciò che si vede. Nessuno, forse nè anche lo stesso Tommaseo, avea allora il dovere di leggere que'documenti che io trascriveva; ma ora, in questi tempi felici che le opere di Hegel son note a tutti e si parla dell'hegelismo come di una fase già superata in pochi mesi dallo spirito italiano, non si capisce come si possa con tanta leggerezza ripetere letteralmente la stessa accusa. I discepoli fan eco e comenti, con molto

(1) In queste poche parole ricordo una polemica, che ebbe luogo 15 anni fa. [Vedi gli articoli: *Hegel confutato da Rosmini* e *Sopra alcuni giudizi di N. Tommaseo*, che lo Spaventa pubblicò nel *Cimento* di Torino del maggio e del novembre 1855, V, 881-906 e VI, 730-41. Vedi anche TOMMASEO, *A. Rosmini* nella *Riv. contemporanea* di Torino, 1855, vol. IV, pag. 25; nonchè il nostro *Discorso* preposto agli *Scritti filosofici* dell'A., pag. LXVI e sg. Ed.]

strepito, come è naturale; e non si danno la pena, come è anche naturale, di verificare se i maestri abbiano sbagliato; e così si forma e si fa strada una opinione tradizionale e quasi sacra, e finalmente di conseguenza in conseguenza — *cave a consequentiariis!* — la causa si porta in tribunale, e fra gli applausi del pubblico competente e irreprensibile, si giudica che, se cresce il mal costume e le carceri rigurgitano di delinquenti, la colpa è per metà almeno di questa falsa scienza; l'altra metà spetta all'ignoranza, compagna e complice indivisibile della falsa scienza! Ho detto: per metà, e avrei dovuto dire: per intero; giacchè l'ignoranza non sa quel che fa, e la scienza anche falsa lo sa; e dove non ci è sapere, non ci è colpa. La colpa è dunque tutta della falsa scienza. Questo a me pare il vero valore della requisitoria (1). Ma chi decide quale scienza sia falsa, e quale vera? Forse il *nostro* tribunale?

Discutere l'accusa ripetuta dal Mamiani è rispondere anche in parte e indirettamente a quella più generale di falsità, di paradosso e di bizzarria che colpisce tutta la dottrina. In verità, se si fosse detto soltanto: Hegel fonda l'etica sull' utile o sul voto della maggioranza, o mi sarei taciuto, o avrei semplicemente tradotti e trascritti di nuovo i documenti inviati al Tommaseo, anche dopo la condanna pronunciata dal tribunale. Ma il Mamiani mette innanzi una esigenza, che non so quanto si accordi con l'antica beffa di *vani e superbi cercatori* dell'assoluto, fatta a noi poveri hegeliani dal Mamiani stesso e dalla Segreteria della fu Accademia di filosofia italica. (2) Il Mamiani vuole il principio

(1) Discorso del Reggente la R. Procura presso il Tribunale di Napoli alla Generale Adunanza del 9 gennaio 1869. [Questo discorso fu pronunziato da Pirro De Luca, del quale puoi vedere la *Commemorazione* scritta da G. Masucci, negli *Atti dell' Accademia Pontaniana*, vol. XXXI, 1901 Ed.]

(2) Vedi la prefazione premessa da G. Boccardo segretario dell'Accademia di Filosofia italica, fondata dal Mamiani a Genova nel 1850, ai *Saggi di filos. civile tolti dagli Atti dell'Acc.* ecc. vol. I, Genova, 1852, pp. V-VI, e l'articolo a proposito di questi

morale assoluto, e non tollera chi ricerca l'assoluto: chi fa questa ricerca, scalza il principio dai fondamenti, e chi non la fa, lo fonda e lo rincalza.

Questa osservazione non è fatta per celia; anzi tocca il vero nodo della quistione e il motivo di questo mio scritto.

Il Mamiani non è di quei che escludono la metafisica come arte vana, antiquata, aristocratica, feudale, impossibile a insegnare in una scuola serale o domenicale o in una società di operai; e quindi negano totalmente l'assoluto, anche nella morale. Questa superbia almeno, di una scienza alta, larga, comprensiva, monarchica, *paucis contenta iudicibus*, ei l'ha avuta sempre; è stata sempre il suo tormento, e gli è venuta crescendo con gli anni e con gli studi! E direi quasi che egli sia o pretenda di essere più metafisico di Hegel medesimo, e più partecipe dell'assoluto; giacchè, a detto suo, Hegel con tutta la logica assoluta e l'assoluta natura e l'assoluto spirito, non afferma che il relativo, non solo nell'etica, ma anche nella teologia. Gioberti dice lo stesso a modo suo: l' hegelismo è la filosofia dell'esistente, non già dell'ente. — In questa nota contraddittoria — il biasimo di ricercare l' assoluto e l' accusa di non ammettere che il relativo — è il segreto del Mamiani contro Hegel; e, considerata bene la cosa, è forse anche rispetto ad Hegel il segreto di tutta quella moltitudine di filosofi, di facile nascita come i bachi da seta e a *buoni prezzi*, come gridano a Napoli, i quali con intenzione opposta a quella del Mamiani incolpano Hegel di aver voluto in questo secolo positivo e democratico richiamare in vita un morto che gl'incomoda, cioè per l'appunto la metafisica. Kant l'avea sacrificata sull'altare dell'esperienza; perchè dissotterrarla e mettercela di nuovo tra'piedi, come inciampo all'infinito moto del progresso dell'umanità? E quando dico segreto, intendo e pretendo che tale sia non solo per chi

Saggi pubblicato dallo Spaventa nel *Cimento* del 1855, ristampato nei *Saggi di Critica* (Napoli, Ghio, 1867) specialmente pag. 355 e segg.

dissente da essi, ma principalmente per essi. Spieghiamo, se è possibile, brevemente questo segreto.

Il Mamiani dunque, come ho detto e si sa, ammette l'assoluto; è tal mente la sua, che non può fare senza di esso. E quasi quasi direi che l'ammettono anche quei che lo negano, e il cui valore ed onore consiste tutto in questa negazione; giacchè — se si domandasse loro in buona fede: come e perchè voi dichiarate relativo, finito, contingente, questo e quell'altro, anzi tutto quello che sentite, percepite, concepite e pensate? Questo concetto non presuppone o almeno non s'infiamma subitamente nella vostra testa o anche sboccia come fiore dalle foglie delle vostre sensazioni insieme con quello di assoluto? E se voi dite che il primo è reale, perchè vedete l'oggetto suo — quello appunto che *dichiarate*, ma non *vedete* immediatamente come relativo, — e il secondo non è reale perchè non ne vedete l'oggetto, chi o che cosa mai vi fa vedere la mutazione come mutazione, e che cosa la produce? Se la mutazione è reale, non è reale qualcos'altro? Questa perpetua vicenda di vita e di morte che preme e incalza e stritola ogni cosa, non è ella stessa, in sè e per sè, qualcosa di distinto, non dico separato, dalle cose, e non soggetta ad alcuna di esse; e non abbraccia essa le cose, chiusa, sicura e tranquilla in se medesima? — a tutte queste domande non potrebbero essi rispondere senza imbarazzo. E qui domando scusa per una digressione, che se sarà lunga, non mi allontanerà poi tanto dal mio proposito, e servirà a far meglio intendere ciò che dirò dopo.

Si dice: « Anche noi ammettiamo l'assoluto, in se stesso, ma non per noi; l'ammettiamo almeno come una parola, e se questa parola è cara a voi altri metafisici, non è meno cara a noi, perchè con l'aiuto di essa neghiamo appunto la metafisica: l'ammettiamo come qualcosa di negativo e insieme positivo, come un limite, che fa due buoni effetti; stimola l'attività umana e frange la presunzione umana: e questo limite noi lo vediamo e non lo vediamo; lo tocchiamo e quindi lo superiamo, e poi non lo superiamo, perchè superato ci si

ripresenta da capo più ostinato di prima, e mentre credevamo di superar lui, è stato lui che con un gioco poco cortese ha cavalcato noi; e perciò in verità e in conclusione non possiamo nè vogliamo ammettere questo vostro assoluto: se retrocedendo toccassimo il primo, o procedendo toccassimo l'ultimo, forse saremmo con voi, sebbene resterebbe sempre a vedere come fossero ora due e non più uno; ma nel movimento che noi facciamo indietro e innanzi, non afferriamo mai nè il primo *prima* nè l'ultimo *dopo*, anzi sempre un prima che è dopo e un dopo che è prima; in questo imbroglio quasi metafisico, in cui ci potrebbe tirare una esagerata riflessione, contentiamoci del reale e del relativo; questo sì, che non ci potrà sfuggire (1) ». — Così pare, ma non è così. Io mi fo onore di rispondere a questi signori: voi avete un difetto o vizio capitale: l'assoluto voi lo cercate dove non è, e quindi non lo troverete; e non lo vedete, o almeno nen lo cercate dov'è, a casa sua, nel suo regno, e quindi nè meno lo troverete. Scusate e abbiate pazienza. Voi parlate sempre di relativo, di mutazione, di continuo progresso, e non avete il coraggio di affisare in faccia quello che dite di avere dinanzi agli occhi; la testa vi gira, e questa vertigine voi prendete per la realtà delle cose. Ora il progresso non è mera vertigine; e l'assoluto è lì, proprio lì, non in questa o in quest'altra cosa, non in questo o quest'altro stato, non in quello di prima nè in quello di poi, e nè anche fuori dell'uno e dell'altro, ma è lì, ripeto, proprio lì, nell'*atto* stesso del mutare; e nè anche in questo veramente, come vana mutazione, ma nell'*atto* del progredire; quest'atto, che è il vero e unico significato della mutazione, è quell'Altezza o Profondità Serenissima, innanzi a cui tutti dobbiamo levarci il cappello, e che ha nome l'Assoluto; e se così semplice e nudo come io ve lo presento non è ancora lui, in petto e in persona, è uno dei Principi del sangue, che ha la stessa natura sua, e che

(1) V. l'articolo del LITTRÈ *Le tre filosofie*, nella rivista *La filosofia positiva, passim*, 1867; tom. I, pp. 5 — 30.

quando sarà fatto più adulto e avrà messo più giudizio e acquistato più pratica dell'arte sua, piglierà lo scettro, e non ne dubitate, governerà lui. Ho detto che è lì; e ora aggiungo che l'essere egli lì, è come se fosse insieme al principio e alla fine; giacchè egli solo ha questo potere, anzi non è altro che questo potere, di unire in sè, in un solo atto, principio e fine; e quest'atto, ripeto ancora, è quello del mutare o del progredire, e senza questa unità di principio e fine in un punto solo — punto indivisibile e nondimeno bilaterale, come il vecchio Giano — la mutazione, e quindi la vostra Bassezza e Superficialità turbulentissima non sarebbe possibile. Parlo così, non per offendervi, ma per continuare il paragone. Invece di far così, voi dunque, per poter ammettere l'assoluto, vi ostinate a frugare e a volerlo vedere solo al principio o solo alla fine, o in tutti e due i posti, ma separatamente, l'uno dopo l' altro; e non vedendolo nè su nè giù (sfido io a vederlo così, e a vederne due), non l'ammettete. Colpa vostra, non del povero assoluto. È poi naturale che non lo vediate, perchè se fosse solo al principio o solo alla fine, o, che è lo stesso, qua e là successivamente, non sarebbe l'assoluto, ma..... sapete che cosa? il relativo, appunto il vostro relativo! Non lo credete? Quasi quasi, questa volta chiamerei a'conti lo stesso Assoluto, che non vi illumina e indirizza lo sguardo, e non vince la vostra ostinazione e non si mostra con voi da suo pari; ma rifletto che egli è paziente e non ama i gran colpi di scena, e, furbo, si burla di noi e delle nostre miserie, e così appalesa la sua potenza. La burla è questa: voi credete che egli vi sfugga, ed egli è presente; e quel che realmente vi sfugge e voi non potete abbracciare in modo che vi contenti, è appunto il relativo; giacchè, come relativo, non ha nè capo nè coda; nè capo da cui principiare nè coda in cui finire; e non potete voi ed ei non vi contenta, non perchè voi siate meno di lui, ma appunto perchè lui è meno di voi. Sì, meno di voi; giacchè quel capo e quella coda che egli non ha e non può avere, come relativo, in se stesso, voi l'avete insieme — non so come diavolo non ve ne siate

accorti! — in voi medesimi, cioè nel *pensiero*, e nell'assoluto. E qui la radice della vostra illusione: se l'assoluto è presente e voi non lo vedete, la ragione è che voi siete presenti e non ci badate, e quindi non siete effettivamente presenti, a voi stessi; giacchè esser presente è pensare, e pensare non è semplicemente afferrar questo o quello o discorrere da questo a quello, ma insieme principiare e conchiudere, appunto quella unità di capo e coda, come un punto solo, e non come un punto accanto o anche in mezzo ad altri punti, ma un punto pieno, che è in sè tutti i punti, e perciò è *atto* assoluto, o, se vi piace meglio, assoluta presenza; e chi non è quest'atto, non può accorgersi della presenza dell'assoluto che è in se, almeno così pare, questo stesso atto. *Pulsate et aperietur vobis;* pulsare è pensare; e Sua Altezza l' Assoluto non risponde e non si mostra che a coloro che pensano, giacchè egli stesso è quell'atto che ho detto, cioè pensiero. Invece di pulsare, come dice il Vangelo, voi fate come quel tale, di cui parla Bruno, che stando al centro e non essendosene accorto, cerca il centro discorrendo per la circonferenza. Stare al centro e non accorgersene è appunto lo stato vostro, lo stato di tutti noi altri prima di pensare, una presenza che non è presenza, avere dinanzi a sè l'assoluto e non vederlo; e perciò il Vangelo e Bruno e tutti i filosofi dicono che bisogna pulsare, perseguitare, ricercare; ma questa ricerca, dice lo stesso Bruno — e forse anche il Vangelo — è *circuire*, e non già discorrere per la circonferenza, e molto meno per la linea retta, come fate voi. Ora, da capo, circuire e circuendo arrivare al centro, è pensare. Pensate dunque, e vi sarà aperto.

Il Mamiani, da cui non mi sono allontanato che in apparenza, ammette dunque l'assoluto e se ne tiene, e lo ricerca anche; ma la sua ricerca ha più o meno lo stesso difetto che ho notato or ora, e perciò è contraria alla hegeliana. In breve, ecco come io mi rappresento la posizione sua. Forse sbaglio; ma se non ho inteso bene, dichiaro anticipatamente di accettare la correzione. Per il Mamiani lo assoluto è come un *oggetto*, che è lì, dinanzi, fuori, sopra

di me, come una luna, una terra, un sole; io lo contemplo, di lontano, ed ei non ne sa nulla; o almeno questo sapere non entra punto nella mia contemplazione; o se c'entra, la posizione non è più quella, e potrebbe essere la stessa che la mia. Ma di ciò più innanzi. Io fo di andare fino a lui, senza però muovermi di dove sono, come fa appunto l' astronomo coi suoi cannocchiali, o d' imbroccarlo come fa l'arciero con la saetta; io mi affatico, ed egli immobile e indifferente, lì. La critica non è mia, ma del Campanella: *A Deo errantes... reducti sumus... ad cognitionem divinorum, non per* SILLOGISMUM, *qui est quasi* SAGITTA, *qua scopum attingimus a longe absque gustu, neque modo per auctoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per* TACTUM INTRINSECUM IN MAGNA SUAVITATE. Ovvero, che è lo stesso, l'assoluto è come uno che dorme profondamente, p. e. Giove sul monte Ida, e io mi muovo dal posto, o almeno così pare, e, valicando non si sa come l' infinita distanza che mi separa da esso, me gli fo addosso, pian piano, per tema che non si svegli, e mi mangi vivo; e gli frugo le tasche per sorprenderne le confidenze; e ne cavo qualcosa, ed ei seguita a dormire; e poi scrivo e racconto e stampo, e svelo il segreto. No; il Mamiani non si avvede o non vuole ammettere che tutto questo contemplare o frugare, se artisticamente è molto bello e ricco di pellegrine avventure ed episodi, scientificamente è vuoto e senza valore; e che io non posso apprendere l'assoluto realmente, e non già astrattamente o fantasticamente, se l'atto mio conoscitivo e la mia ricerca non è insieme l' atto suo, la sua vita e dirò anche la sua ricerca. Spinoza direbbe: il modo suo. Per me, in questo detto, la cui spiegazione e dimostrazione è l'Etica spinoziana, inteso bene e in tutta la sua generalità e non limitato soltanto all'atto meramente conoscitivo, è il gran valore di Spinoza; e non già nella famosa nullità del finito e per conseguenza anche dell'uomo; è anzi il motivo della filosofia posteriore, che supera e compie lo spinozismo. Se da un lato il finito non è niente fuori dell'infinito e la realtà sua è il suo essere nell'infinito, e ciò vuol dire esser modo dell'infinito; dall'altro lato il

finito non è in sè qualcosa di puramente accidentale e non necessario all'infinito, giacchè l'infinito non *esiste* realmente che come nesso o sistema assoluto de' finiti, e perciò come modo infinito; e questo è il significato vero del modo spinoziano. Nel progresso della filosofia il modo infinito vince la sostanza, in quanto è inteso come assoluto spirito. È vero che Spinoza comprese imperfettamente l' essere del finito nell'infinito, cioè d'una maniera immediata e naturale; e perciò nel suo sistema nè l'uno nè l'altro, nè Dio nè il mondo, hanno realtà vera; ma il gran passo era fatto, e posta speculativamente, e non già con un mero atto d'immaginazione religiosa, la duplice esigenza dell' intima unione dell'infinito e del finito; e dico duplice esigenza, perchè se il finito non è senza l' infinito, l' infinito non *esiste* senza il finito.

Per timore del panteismo, divenuto da un pezzo lo spauracchio della ingenuità speculativa, il Mamiani non osò porre mano a quella sacra chiave della filosofia moderna, nè anche dopo il Gioberti, il quale finalmente era uscito fuori all' aperto, alla chiara luce del sole della libertà, senza veli e senza enimmi; e con tutta la sua ammirazione per Bruno non volle mai intendere l'infinità dell' attributo spinoziano e molto meno quella del modo, che in fondo sono una e medesima (1). Perciò, negata, o messa da parte come inaccessibile, l' unità dell' infinito e del finito, la ricerca del Mamiani è in fin di conto un dimenarsi del pensiero astratto in se stesso, senza l' oggetto; il quale rimane pur sempre mero oggetto; e il soggetto, vuoto soggetto: tutti e due indifferenti l'uno verso l' altro; e la conoscenza che ha per base questa indifferenza, non apprende l'essenza e non sa nulla della verità, ma è certa soltanto della sua inane riflessione sopra di sè; e a questa poi, in mancanza di meglio e a schivare quell'altro mostro non meno esiziale che è lo scetticismo, non si sa come e perchè e con qual logica, si

1) Vedi a questo proposito le critiche mosse dallo Spaventa al Mamiani, fin dal 1855, nel suo articolo: *Critica dell'infinità dell'attributo* (*Saggi di Critica*, pp. 367 e segg.) — Ed.

di me, come una luna, una terra, un sole; io lo contemplo, di lontano, ed ei non ne sa nulla; o almeno questo sapere non entra punto nella mia contemplazione; o se c'entra, la posizione non è più quella, e potrebbe essere la stessa che la mia. Ma di ciò più innanzi. Io fo di andare fino a lui, senza però muovermi di dove sono, come fa appunto l' astronomo coi suoi cannocchiali, o d' imbroccarlo come fa l'arciero con la saetta; io mi affatico, ed egli immobile e indifferente, lì. La critica non è mia, ma del Campanella: *A Deo errantes... reducti sumus... ad cognitionem divinorum, non per* SILLOGISMUM, *qui est quasi* SAGITTA, *qua scopum attingimus a longe absque gustu, neque modo per auctoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per* TACTUM INTRINSECUM IN MAGNA SUAVITATE. Ovvero, che è lo stesso, l'assoluto è come uno che dorme profondamente, p. e. Giove sul monte Ida, e io mi muovo dal posto, o almeno così pare, e, valicando non si sa come l' infinita distanza che mi separa da esso, me gli fo addosso, pian piano, per tema che non si svegli, e mi mangi vivo; e gli frugo le tasche per sorprenderne le confidenze; e ne cavo qualcosa, ed ei seguita a dormire; e poi scrivo e racconto e stampo, e svelo il segreto. No; il Mamiani non si avvede o non vuole ammettere che tutto questo contemplare o frugare, se artisticamente è molto bello e ricco di pellegrine avventure ed episodi, scientificamente è vuoto e senza valore; e che io non posso apprendere l'assoluto realmente, e non già astrattamente o fantasticamente, se l'atto mio conoscitivo e la mia ricerca non è insieme l' atto suo, la sua vita e dirò anche la sua ricerca. Spinoza direbbe: il modo suo. Per me, in questo detto, la cui spiegazione e dimostrazione è l'Etica spinoziana, inteso bene e in tutta la sua generalità e non limitato soltanto all'atto meramente conoscitivo, è il gran valore di Spinoza; e non già nella famosa nullità del finito e per conseguenza anche dell'uomo; è anzi il motivo della filosofia posteriore, che supera e compie lo spinozismo. Se da un lato il finito non è niente fuori dell'infinito e la realtà sua è il suo essere nell'infinito, e ciò vuol dire esser modo dell'infinito; dall'altro lato il

finito non è in sè qualcosa di puramente accidentale e non necessario all'infinito, giacchè l'infinito non *esiste* realmente che come nesso o sistema assoluto de' finiti, e perciò come modo infinito; e questo è il significato vero del modo spinoziano. Nel progresso della filosofia il modo infinito vince la sostanza, in quanto è inteso come assoluto spirito. È vero che Spinoza comprese imperfettamente l' essere del finito nell'infinito, cioè d'una maniera immediata e naturale; e perciò nel suo sistema nè l'uno nè l'altro, nè Dio nè il mondo, hanno realtà vera; ma il gran passo era fatto, e posta speculativamente, e non già con un mero atto d'immaginazione religiosa, la duplice esigenza dell' intima unione dell'infinito e del finito; e dico duplice esigenza, perchè se il finito non *è* senza l' infinito, l' infinito non *esiste* senza il finito.

Per timore del panteismo, divenuto da un pezzo lo spauracchio della ingenuità speculativa, il Mamiani non osò porre mano a quella sacra chiave della filosofia moderna, nè anche dopo il Gioberti, il quale finalmente era uscito fuori all' aperto, alla chiara luce del sole della libertà, senza veli e senza enimmi; e con tutta la sua ammirazione per Bruno non volle mai intendere l'infinità dell' attributo spinoziano e molto meno quella del modo, che in fondo sono una e medesima (1). Perciò, negata, o messa da parte come inaccessibile, l' unità dell' infinito e del finito, la ricerca del Mamiani è in fin di conto un dimenarsi del pensiero astratto in se stesso, senza l' oggetto; il quale rimane pur sempre mero oggetto; e il soggetto, vuoto soggetto: tutti e due indifferenti l'uno verso l' altro; e la conoscenza che ha per base questa indifferenza, non apprende l'essenza e non sa nulla della verità, ma è certa soltanto della sua inane riflessione sopra di sè; e a questa poi, in mancanza di meglio e a schivare quell'altro mostro non meno esiziale che è lo scetticismo, non si sa come e perchè e con qual logica, si

1) Vedi a questo proposito le critiche mosse dallo Spaventa al Mamiani, fin dal 1855, nel suo articolo: *Critica dell'infinità dell'attributo* (*Saggi di Critica*, pp. 367 e segg.) — Ed.

dà il nome di vestigio, di riverbero e perfino d'ombra dell'ignoto e inconoscibile essere; il quale, appunto perchè inconoscibile, non è più l'assoluto, ma diventa relativo, come il soggetto stesso che lo contempla e lo perseguita inutilmente. Questa metafisica è caduta da un pezzo, e con gran fracasso; fu la rovina dei grandi opifici e magazzini di vetri affumicati e di cannocchiali, e di saette, archi e turcassi e perfino di archibugi, imaginati e costrutti con tanta fatica per la conquista dell'assoluto; fu il grido di desolazione degli astrologhi e dei cacciatori, la cui fortuna dipendeva da quella de'loro strumenti. Quei che scendono ora di nuovo in campo contro la metafisica, annunziando la loro dottrina, tanto nella parte negativa quanto nella positiva, come l'ultimo figurino della filosofia, non si accorgono di due cose: 1.° che quella metafisica che era condannata a perire e che sola potea perire, è morta da quasi un secolo, prima di loro, e quindi senza l'opera loro; e perciò l' armi ch'essi brandiscono, avrebbero forse potuto avere un certo valore cent'anni fa, ma ora, nel secolo decimonono, sono fuori di stagione affatto; dopo Kant, dopo i colpi di fino acciaio, rassomigliano un po' alle accette di pietra, proprie dell'infanzia della critica filosofica; 2.° che quella che essi chiamano nuova filosofia, con le esigenze messe innanzi da loro e con altre maggiori ch'essi non intendono o non vogliono intendere, esiste già, se non da un secolo, almeno da mezzo secolo, concepita fin dal principio e formata bastantemente bene; e tutta l'arte loro, la famosa invenzione, è consistita e consiste nello smozzicare e sconciare la divina statua della verità; nel tagliarle e i piedi e le mani e le braccia e l'olimpico capo, presentando alla facile adorazione della massa dei credenti, ornato ed imbandierato, il tronco muto ed immane.

Questa nuova posizione, tolta qualche parte critica che non ha alcuna intima attenenza con la parte dottrinale e positiva, è nuova soltanto di nome; in realtà è pur sempre quella della vecchia metafisica; anzi d'una metafisica più vecchia ancora di quella del Mamiani. Pare incredibile, ma

così è! Se nella dottrina del Mamiani l'atto conoscitivo non è punto atto dell'oggetto, e il suo semi-soggettivismo e semi-scetticismo (1) ha almeno il merito di poter essere stimato, quando sia trasportato indietro nel suo proprio tempo, un lontano apparecchio al soggettivismo kantiano, lo stesso atto in questa nuova filosofia non è niente altro che modo dell'oggetto come nudo oggetto: non dell'oggetto ideale nè dell'idea oggettiva (non dell'ente, nè della mente), ma dell'oggetto immediato, naturale, sensibile; e quindi non si può dire, in qualche modo, mio — giacchè in ultima analisi chi conosce non è l'oggetto, ma sono io, il soggetto, — se non in quanto è suo. Così si fa un frego su quasi tutta la storia della filosofia greco-latina ed europea: un frego su Socrate, un altro su Cartesio, un altro su Kant, i quali discendono in linea retta dalla sofistica. I sofisti, alterando il buono indirizzo della prima filosofia greca, aveano detto l'uomo è la misura di ogni cosa; e Socrate, Cartesio e Kant: non fecero altro che ripetere e comentare ed esagerare questo detto (2). Ripetizioni ed esagerazioni sono il concetto socratico, il pensiero cartesiano e la ragione kantiana: tutti e tre suonano antropologismo, razionalismo, umanismo. Ora è evidente che la misura non può esser l'uomo, e quel che non si capisce è come ci sia voluto tanto tempo per accorgersi di una verità così semplice e palpabile. Chi non vede, infatti, che l'uomo è nato ieri, ed è l'ultimo prodotto della mutabile superficie della terra? che è piccol di mole,

(1) La dottrina del Mamiani alla quale l'autore si riferisce qui è quella esposta nelle *Confessioni di un metafisico*. Di quella propugnata prima ne' *Dialoghi di scienza prima* (1846) aveva già scritto nel 1855 (*Saggi* p. 359 e segg.) giudicandola addirittura come scetticismo, anzi come scetticismo dogmatico (p. 365). E a lui allude il Mamiani nelle *Confessioni* (p. 6), dove dice: « Taluno mi ha giudicato non pure uno scettico, ma della più trista sorta che se ne conosca ». — Ed.

(2) Vedi l'importante scritterello dello Spaventa su *Protagora* pubblicato in appendice al volume postumo: *Esperienza e metafisica*, Torino, Loescher, 1888. — Ed.

ed occupa a pena un punto nella immensità dell'universo? che la sua vita dura appena un giorno? etc. etc. Ebbero più criterio, un senso più squisito della realtà, Talete e i suoi immediati successori, quando dissero: la misura è l'acqua, l'aria, il fuoco, l'infinito naturale e il divenire naturale, e in generale gli elementi e gli atomi, giacchè tutto questo ci è stato sempre, o almeno molto tempo prima che nascesse l'uomo, e ci sarà sempre, o almeno molto tempo dopo che l'uomo e la terra stessa saranno scomparsi. — In questo giudizio sommario non si salva nè meno tutta la filosofia ante-socratica; oltre i sofisti, sono condannati Anassagora — almeno quello del *noo* — e tutti gli Eleati, e a Pitagora si dà l'assoluzione unicamente in grazia del numero e della tavola pitagorica; e vi ha chi ha scoperto che il reo principale è per l'appunto il padre dell'eleatismo, Senofane, il quale fu il primo a imaginare quei due *flatus vocis*, che sono l'*essere* e la *ragione* (1).

Siamo giusti! Questa nuova filosofia, dopo tanta luce di civiltà e dopo tanti errori della ragione umana, non è nè può essere così rozza e infantile dome quella di Talete e di Anassimandro; per essa la misura non è di certo l'acqua o l'aria o l'atomo e nè anche la cellula, ma sapete che cosa? già s'intende, l'oggetto, sempre l'oggetto; ma non questo o quell'oggetto, nè l'uomo nè la pietra, ma il mondo degli oggetti, l'universo, il tutto: non l'ideale o immaginario microcosmo, ma il visibile ed effettivo macrocosmo; giacchè non è già la parte che misura il tutto, ma il tutto che misura la parte. Gran principio, certo; e si raccomanda ai matematici di farne tesoro; ma ci è una piccola difficoltà, un lieve intoppo, anzi due (non nella matematica, ma nella filosofia). Già, in primo luogo, l'uomo non è un puro oggetto, un oggetto tra gli oggetti, e credo cosa superflua insistere su questo punto;

(1) P. E. Cathelineau, nella cit. rivista [*La Philosophie positive*], 1869, tom. I, [IV, 71-94] L'A. scrive un articolo sulla *Metafisica de' greci prima di Socrate*, e non cita i frammenti originali de' filosofi, ma Tennemann, [cfr. pp. 76, 77, 78, 79].

anzi, per chi ammette la così detta *scala degli esseri*, questo esistere lì come uno semplicemente tra molti, non si può dir di nessuna cosa, nè meno della più bassa, ed è rispetto a tutte per lo meno un'astrazione, non la realtà; considera, rispetto all'uomo! e la scala stessa — il progresso delle esistenze — non è un oggetto della percezione o della fantasia, come la scala d'un pompiere o quella di Giacobbe: non è niente di meramente oggettivo. Perciò non è cosa facile misurar l'uomo stesso in quanto uomo, cioè la sua natura: il senso, l'appetito, la coscienza, la rappresentazione, il pensiero, il volere, la ragione; e se la misura deve esser una, e non ci può essere una o più misure per le altre cose e un'altra per l'uomo, è inevitabile la conseguenza, che l'unica e vera misura sia appunto l'uomo: l'uomo misura tutte le altre cose, e nessuna cosa misura lui. E ciò, almeno, sino a quando la meccanica, la fisica e la chimica colle loro meravigliose combinazioni non riusciranno a spiegare quella natura, incominciando dal sentire e terminando nel sapere. È probabile che si aspetterà ancora un pezzo! E anche quando ci si riuscisse, allora l'uomo, appunto come la combinazione meccanica o fisica o chimica più complicata e perfetta, farà sempre da misura lui.

In secondo luogo, non solo, come ho detto, l'uomo non è una mera parte dell'universo, — e in verità l'universo non è un tutto, e non ha parte e parte come uno spazio geometrico, — ma ciò che si dice tutto come un ente per sè, fuori, dinanzi e opposto al soggetto che se lo rappresenta e osserva e conosce, e senza di esso, non è il tutto, ma il numero indeterminato, innumerabile, indefinito: quella congerie, che ho detto senza capo nè coda, e ora posso dire, senza misura. A questo falso tutto si può dire ciò che fu detto al medico: *Cura te ipsum*. O smisurato, prima di pretendere di misurare tutte le cose, misura bene te stesso. — E la risposta non si è fatta aspettare: io, dice il medico, cioè la natura, quando volli misurare me stessa, procreai l'uomo, il mio ultimo figliuolo, la ragione esistente come ragione. — E la leggenda dice: Procreato l'uomo

(o, parlando più esattamente, dopo che la natura ebbe ordinato alla ultima scimmia di trasformarsi in uomo), gli altri fratelli non si accorsero subito del brutto tiro che loro avea fatto la madre; credettero ingenuamente (come credono anche oggi certi naturalisti) che fosse solamente nata una scimmia di più; ma quando si avvidero che l'uomo non non si contentava di andar carpone e di cibarsi di radici e d'insetti e di starsi ozioso sulla superficie della terra in mezzo a'suoi fratelli e passare il tempo a crescere soltanto e moltiplicarsi, anzi cominciava ad alzare il capo e a prender sul serio la sua esistenza e a guardarsi attorno e a frugare e considerare e pensare, e già dava indizio di voler fare e disfare e padroneggiare lui, a modo suo, oh! allora fecero un fracasso d'inferno; ma l'uomo non si perdè d'animo per questo; diluvii, terremoti, fulmini, oceani invalicabili, monti insuperabili, foreste impenetrabili, animali smisurati e prepotenti, e altro e altro non l'arrestarono nel suo lento ma pur continuo e glorioso cammino; e finalmente riuscì a fare ciò che nessuno prima di lui avea fatto: a fondare un nuovo mondo, il mondo suo, su quello che avea trovato, quasi viva statua su inconsapevole piedistallo; e allora gli altri fratelli (cioè il mondo degli oggetti) e la madre stessa, sebbene non senza compiacimento, si guardarono tutti in viso, e rimasero, come si suol rimanere in simili casi..... con un palmo di naso.

Non tutti que'che negano così la metafisica, spingono le cose sino a questo estremo, che è l'oggettivismo rozzo e immediato, in cui lo spirito umano è il nudo riverbero della esteriorità naturale, e niente altro. Un po' di riguardo al sentimento vivo e profondo che l'uomo moderno ha del suo valore dirimpetto dell'estrinseca natura; alla coscienza della lotta sostenuta per liberarsi da essa e farla servire ai suoi fini, a'fini più alti dello spirito; alla convinzione della propria intimità e originalità, senza di cui non è possibile nè il sapere nè il volere, nè la vita umana, nè l'arte, nè la ragione, nè la scienza: tutto ciò ha indotto alcuni, consapevolmente o inconsapevolmente, a dichiarare, che non esistendo per noi il mondo degli oggetti e l'uomo stesso come oggetto se non nella conoscenza e mediante la conoscenza, la prima cosa a fare stia nel vedere cosa sia l'atto conoscitivo in se stesso; non come effetto che risulti dalle sue cause prossime o rimote, nè come fine che predisponga i suoi mezzi proprii, ma come funzione immediata, attuale, indispensabile a ogni ricerca, alla stessa ricerca posteriore della sua origine; nel vedere quali siano le sue forme, norme e leggi, e quale il suo valore; qual fede meriti e quale certezza ci procuri. È facile scorgere che su questa via la posizione non è più, o almeno può non esser più la stessa; ammessa una volta questa considerazione, questa quistione pregiudiziale, non si sa immediatamente dove si andrà a finire; la conchiusione può essere — e la storia è lì che l'attesta — la negazione dell'oggettivismo.

E pure quell'oggettivismo che esclude ogni ricerca preliminare sulla conoscenza, ha poco o nulla da temere da questi dissidenti; i quali non ci hanno dato finora nè una *Critica della ragione*, nè una *Teorica della scienza*, nè una *Fenomenologia dello spirito*, ma sempre riproduzioni e commenti e illustrazioni, più o meno pregevoli e ricche di vecchi o nuovi particolari, di Locke e Hume, senza l'opportunità storica e, s'intende anche, senza l'originalità nè dell'uno nè dell'altro. E i puri oggettivisti hanno ben motivo di non tenerne conto, e protestare che tutti questi preamboli sono inutili e giova porsi immediatamente all'opera. Hanno torto, di certo; ma bisogna pur mettersi nei panni loro. Se essi non hanno badato a Kant, a Fichte, a Schelling, ad Hegel, e nè anche ad Herbart; se non hanno inteso tutta la novità del problema della filosofia tedesca (1); se veggono quanta è la storia della filosofia, dagli Eleati in sino a loro esclusivamente, tutta confusa di un sol colore, e tutta suggellata con una sola cifra; se agli occhi loro l'a-priori kantiano e

(1) Nè anche il Berti l'intende nella conclusione alla sua *Vita di Giordano Bruno;* e ciò spero di provare in un altro scritto. [Vedi la recensione che di questo libro del Berti fu pubblicata dall'autore nel *Giorn. napol. di filos. e lett.*, 1872, I, 1-25, Ed.].

perfino l'hegeliano è lo stesso dell'a-priori di Wolf, anzi di Cartesio, anzi degli Scolastici, e pur anco di Platone; se non si sono accorti che Hegel gli ha preceduti già e superati nelle giuste esigenze che fanno così rispetto alla materia come rispetto alla forma della filosofia, e che ammesse queste è di necessità ammetterne altre di maggior momento: come mai si può pretendere che essi pongan mente a un semplice episodio della storia della scienza, fritto e rifritto oramai e a cui la novità del nome non presta novità di sostanza? Tutte queste teoriche della cognizione o logiche o psicologie, se come ricerche speciali, e prese per sè, possono avere un gran valore, come soluzioni del gran problema che ho detto, non ne hanno alcuno; evitano sempre ciò che forma il fondo della quistione, presuppongono come dato e inteso ciò che si tratta appunto d'intendere, non hanno, non so se dire la pazienza o l'attitudine d'indagare le intime potenze del conoscere. Se si domanda loro: come è possibile l'esperienza?—rispondono sempre come i lockiani, anzi i condillachiani: impressioni e meccanica d'impressioni. Ma, come le impressioni e la loro meccanica siano atti conoscitivi e forme d'atti conoscitivi, cioè non più mere impressioni e nuda meccanica, tutto questo non è degno della loro considerazione. Costoro che gridano sempre contro le astrattezze e dicono di stare a'fatti e si chiamano empiristi, realisti, ci cascano senza avvedersene, come i ciechi del Vangelo, a ogni pie' sospinto; giacchè per loro tutto è impressione e meccanica d'impressioni; e basta dire in ogni cosa queste due parole, per intendere le cose più disparate. Ma se pur sono cose diverse, questa diversità è necessario intendere e soprattutto far valere, quando non si voglia mescolare caoticamente tutto in tutto. Cos'è la scienza? Un *amas*, un *tas*, di giudizi e proposizioni. E il giudizio, la proposizione? Un *petit tas* di due cose o nomi o idee. E l'idea? Una impressione, più o meno diretta e immediata. E l'impressione? Oh bella, è l'impressione; ciò è chiaro, è un fatto. Così la conoscenza rimane intatta; e noi non impariamo altro che delle vuote generalità. Nello stesso modo,

cos'è lo spazio? Una impressione indiretta e indebolita, risultante dalle impressioni immediate degli spazi particolari. E il tempo? Idem. E le categorie, cioè que' concetti senza di cui noi non possiamo dire, giudicare, conoscer nulla? Nessi accidentali e temporanei, cioè impressioni simultanee e successive, che la ripetizione, la frequenza, l'abito trasforma in qualcosa di costante e necessario. E le idee, i concetti assoluti, senza i quali non sarebbe possibile il ragionare? Idem. Così, spazio, tempo, categorie, idee, tutta la conoscenza come conoscenza è presupposta; e non rimane che la vuota impressione e la combinazione primaria, secondaria e terziaria di vuote impressioni.

Questa è anche una parte di quella nuova comoda sapienza, che alcuni vorrebbero trapiantare e moltiplicare in Italia, non so se per la seconda o la terza volta. E forse ci riusciranno, per tante e tante ragioni: da un lato l'utilità o l'interesse, giacchè ora finalmente si comincia a capire che senza interesse non si può fare nè meno il filosofo; e dall'altro la moda, e la facilità, soprattutto la facilità. L'ideale è la *macchina per cucire* anche in filosofia; e non dubitate, questa macchina si scoprirà, e sarà annunziata sulla quarta pagina de'giornali, e quel giorno sarà un gran giorno; diventeremo — sempre per virtù della macchina — tutti filosofi, come ora siamo tutti sartori; e la quistione un po' difficile del misurare, proporzionare, adattare, individuare, si risolverà con la istituzione di un apposito *Magazzino illustrato* di mode e modelli. Qual maraviglia se, con questo ideale dinanzi agli occhi, noi abbiam voltato le spalle, non dico a Kant — forse siamo scusabili, per non averlo mai conosciuto di persona — ma al Galluppi e al Rosmini, che tanta dimestichezza ebbero con lui, e senza di lui non avrebbero un reale significato nella nostro filosofia? Ricordo il Galluppi, perchè a'buoni napoletani che non possono dimenticarlo, si vorrebbe presentarlo ora come condillachiano, più o meno, un empirista, un puntello della rinnovata filosofia, facendo il solito frego, sia per malafede o sia per ignoranza, sulla *idealità* della coscienza, sulla *soggettività* delle

categorie, sulla *originalità* (sebbene indeterminata) dello spirito teoretico, sulla *originalità determinata* dello spirito pratico (giudizi sintetici *a priori* pratici): roba tutta kantiana, e che, relativamente, è la novità del Galluppi in Italia. Ricordo il Rosmini per gli stessi motivi, cioè per la *originalità* e *idealità* della conoscenza, divenuta più evidente e insieme più concreta nelle sue opere, che non era in quelle del Galluppi; e anche perchè, quando noi abbiamo dinanzi tutta quella ricchezza di ricerche psicologiche, logiche e metafisiche, fa veramente dolore il vedere con quanta compiacenza vengono accolte e raccomandate certe recenti miserie tedesche, francesi ed anco inglesi. Ogni popolo ha le sue miserie; e come non tutti i 40 mila verseggiatori italiani sono poeti, nè tutti noi altri napoletani che in 4 pagine spacchiamo e tagliamo sulla storia, creiamo una scienza nuova, così non tutti i 100 mila filosofanti tedeschi sono filosofi. Ma la peggior miseria è appunto questa: credere, cioè, che ogni generazione dia al mondo 40 mila Alighieri, non so quanti Giambattista Vico, e 100 mila Hegel; e che, quindi, la scelta tra tante migliaia sia indifferente, e si possa senza danno tirare a sorte.

Io dunque, ritornando ai primi oggettivisti, gli scuso, se non vogliono saperne di questi inutili preliminari; i quali, non distinguendo bene i due modi di considerare la conoscenza, non sono veramente nè una psicologia nè una teorica del sapere. La psicologia presuppone buona parte del sistema della filosofia, e la teorica del sapere esige altri punti di vista e altro intendimento (criticismo, trascendentalismo, etc.). Al più, la loro utilità è tutta relativa ed estrinseca, e consiste nello spazzare, se posso dire così, la camera della coscienza, nel nettare la mobilia, nel pulire gli strumenti e metterli a posto, p. e. gli occhiali, i cannocchiali e anche gli archi e le saette; giacchè gli stessi oggettivisti, senza avvedersene o senza confessarlo, fanno uso anche loro di simili arnesi; ma tutta la faccenda o la critica, la così detta rettificazione, finisce lì; è una pratica che si acquista in pochi giorni, e si può diventare

un buon domestico e guadagnare una buona mesata senza gran fatica; voglio dire, senza logorarsi il cervello.

Semi-soggettivisti e oggettivisti con tutta la loro differenza hanno questo di comune: la separazione più o meno precisa di soggetto e oggetto (pensiero ed esperienza), e quindi il falso concetto dell'assoluto. Agli occhi de' primi l'assoluto è mero oggetto; e, anche quando è considerato in sè come soggetto, non è tale e quindi è sempre mero oggetto, rispetto alla mente che lo contempla; e però quel che noi ne sappiamo e diciamo che ei sia, non è proprio lui, la sua entità ed essenza, ma una fattura della mente stessa, il cui atto non è punto il suo; e da ciò segue che tutta la sua assolutezza consiste nella inconoscibilità, e così ei pare ma non è l'assoluto, anzi è il relativo; giacchè quel che si dice difetto della mente, la inconoscibilità, in sostanza e quando si va sino al fondo, è il difetto suo. I secondi, — i quali ammettono implicitamente l'assoluto, anche quando dichiarano di non sapere se ci sia o non ci sia, perchè altrimenti non potrebbero affermare l'esistenza nè il modo dell'esistenza di veruna cosa, — lo considerano anche come mero oggetto, la cui assolutezza consiste similmente nel non essere conoscibile; se non che per loro la inconoscibilità ha un significato diverso da quello proprio de'semi-soggettivisti, e vuol dire che l'oggetto assoluto non cade nè può cader mai nell'esperienza, e ciò che cade in questa è soltanto relativo; e questo è quello che essi chiamano propriamente oggetto o mondo degli oggetti, in cui il soggetto non è che una piccola parte e come uno tra molti: e non si avvedono che tutta la realtà oggettiva non ha sede che nell'atto rappresentativo di questa piccola parte, a cui essi attribuiscono così poco valore; come l'oggetto de' loro avversarii — de'semi-soggettivisti — consiste nell'atto cogitativo. Ed ecco svelato il duplice segreto contro Hegel. Semi-soggettivisti o oggettivisti non ammettono l'assoluto che come trascendente, non sanno figurarselo altrimenti: quelli, come oggetto che trascende assolutamente il pensiero; questi, come oggetto che trascende assolutamente l'esperienza; e perciò

contro Hegel, il quale fa consistere l'assolutezza nell'unità intima e non già estrinseca di pensiero ed esperienza e quindi nell'assoluta conoscibilità, i primi dicono: l'idea hegeliana è troppo poca cosa, troppo bassa e palpabile, visibile, mondana, umana, e non ha niente di soprannaturale e sovrintelligibile; è il relativo; e i secondi dicono: è cosa troppo astratta e vuota, e si forma a priori senza osservazione ed esperienza, e non serve a nulla, se non a far perdere la testa a chi se ne occupa; è l' assoluto.

Tutti costoro che fanno ad Hegel due accuse opposte, di *relativismo* e di *assolutismo*, sono il trastullo d'una illusione ottica, propria della posizione in cui si mettono; ciascuna parte prende di mira nell'assoluto hegeliano quell' elemento che a lei fa male agli occhi: i semi-soggettivisti, l'esperienza (il fenomeno, la manifestazione, il divenire); gli oggettivisti, il pensiero; nessuna ha l'animo e la potenza di affisarlo come quello che è veramente, vale a dire come *relazione assoluta*, al di là e al di qua della quale, e oltre e fuori, non vi ha nulla, e il relativo e il così detto assoluto non sono che enti astratti, e come membri scissi dall'unità organica e viva; da un lato viene scambiata la relazione col relativo (come opposto all'assoluto), e dall'altro l'assolutezza coll'assoluto (come opposto al relativo). Ai primi io dico: il processo dal primo pensabile (dal puro essere) al pensabile assoluto (all' assoluta soggettività del mondo, come unità di conoscere e volere, di verità e bontà), e da questo come prima esistenza, esteriorità omogenea e indifferente o spazio, alla intimità o soggetto corporeo, all'animale, al senso, e da questo come assoluto senso, come senso umano o spirituale, allo spirito o soggetto assoluto, — questo processo non è un gioco vano del pensiero con se stesso, solamente il mio intendimento, o un pallido riflesso di un lontano e invisibile oggetto; ma, come atto infinito, come il pensiero che si determina in se medesimo e si raccoglie nelle sue determinazioni e si condensa e concentra e si compie e pone come assoluto pensiero, è l' atto dell' assoluto, il suo intendimento, la presenza sua, lui stesso. A' secondi dico: questo processo,

appunto come produzione, osservazione e critica che il pensiero fa di se stesso, e in quanto il pensiero, e non altro che lui, principia originalmente e investe sempre e conchiude quella che si chiama comunemente esperienza, e non si esercita già fuori e senza di questa come in vuoto aere; questo processo è non solo empirie, ma la vera e assoluta empirie, e ha sempre più valore d'ogni frammento o articolo sconnesso a cui si dà tal nome. Quando non si sa intendere, come ho detto, la relazione assoluta (l'assoluto soggetto o spirito; non un ente che sia lì, fuori e sopra tutti gli altri, ma l'assoluta medesimezza, la sostanza spinoziana, come soggetto), si viene naturalmente ad escludere dall'assoluto il divenire, come fa il Mamiani e tutti gli altri teisti e soprannaturalisti suoi pari, e dal divenire l'assolutezza, come fanno gli oggettivisti (dal pensiero l'intuizione, e dall'intuizione il pensiero; dal noumeno il fenomeno, e dal fenomeno il noumeno); questi opposti vengono dichiarati inconciliabili; se l' assoluto diviene, non è più assoluto, e se ciò che diviene si fa assoluto, non diviene più; ora è chiaro che ciò che è assoluto, non diviene, e ciò che diviene, non si fa mai assoluto.

Certamente, questo è chiaro, e tutti dicono d'intenderlo e lo ripetono ogni momento; ma quel che non è meno chiaro, sebbene non tutti l'intendono e vogliono intenderlo, è questo anche: cioè dire, come notava Vico, « la miseria della mente umana, la quale restata immersa e seppellita nel corpo è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo, e dee usar troppo sforzo e fatica per *intender se medesima* ». L'uomo, volendo intendere se stesso e le cose, non guarda che alle cose, e intende se stesso come intende le cose, cioè *naturalmente*, dice lo stesso Vico; e non si avvede che la mente vuol essere intesa come ella è, vale a dire non come cosa o ente naturale, ma come mente, soggetto, spirito. E in questa miseria cascano non non solo i naturalisti, che vogliono spiegare meccanicamente la mente, e non spiegan nulla; ma gli stessi teisti e spiritualisti come il Mamiani, i quali non fanno sul serio a

se stessi questa domanda: come è possibile la mente, cioè l'ente che non è soltanto ente, ma mente? Voglio dire che non indagano se con quel loro chiaro *aut-aut* dell'assoluto che esclude ogni divenire e del divenire che esclude ogni assolutezza, ci possa essere mai mente nel mondo e sopra il mondo; se questa assoluta opposizione non contraddica alla possibilità della mente. Per me, io non so concepire la cosa altrimenti che così: senza il divenire l'assoluto non ci riguarda, non si può intendere, non è trasparente, non è umano, non è soggetto; e nè meno è soggetto il divenire senza l'assolutezza, meramente indefinito, cioè — devo ripeterlo anche qui — senza capo nè coda: solo il soggetto ha questo potere, anzi è questo potere, che costringe e accorda in sè i due opposti, e perciò è il vero ente; considerato da uno o come uno de'due lati soltanto, non è più quello che è, ma vien degradato da soggetto a oggetto, cioè a un ente finito e secondario. Questo è in sè quella unità, che in un mio breve scritto (1) io ho chiamato *positiva*, libera, creativa e che qui potrei dire soggettiva, la quale contiene e supera la transitiva e la riflessiva, che costituiscono l'oggetto e non altro che l'oggetto, quando non si deve dire che senza la prima l'oggetto nè anche sarebbe possibile nè conoscibile in niun modo. Forse, se fosse qui il luogo di esporre queste due unità inferiori, gli oggettivisti e i semi-soggettivisti riconoscerebbero in esse il loro falso assoluto e il loro falso relativo. Nella conclusione alla *Dottrina della conoscenza di Bruno* (2) io accennava a questa stessa unità positiva, sebbene in altra forma e da un altro punto di vista; e credo utile citarla qui per spiegar meglio il mio pensiero, e anche un concetto di Bruno già riferito più su.

« Dal non essere intuito immediato o notizia immediatamente assoluta, e dall'essere, invece, sempre definita e misurata, non segue che la conoscenza sia vana, o non sia conoscenza dell'infinito. Bruno dice insieme due cose vere: l'infinito non può donarsi finito, e, essendo infinito, conviene che sia infinitamente perseguitato. Il che significa, che l'infinito — e così anche la conoscenza — non è nè soltanto qualcosa che si perseguita sempre e a cui non si arriva mai, un eterno problema senza mai soluzione; nè soltanto una soluzione o una cosa già bella e fatta e anticipata senza problema. Il problema senza soluzione è il carattere del puro scetticismo; la soluzione senza problema è il carattere del puro dogmatismo. Il vero Infinito è eterno problema, che è eterna soluzione (assoluta possibilità che è assoluta attualità). L'esigenza contenuta in Bruno è: nè puro scetticismo nè puro dogmatismo. Ma egli non ha saputo intendere nè l'unità dell'assoluta potenza che è assoluto atto (l'Infinito), nè lo scetticismo che è dogmatismo (la conoscenza); non ha saputo come *circuendo* si possa arrivare al *centro*. Perchè fosse possibile tale intendimento, era necessario che dogmatismo e scetticismo si mostrassero per sè distintamente in tutta la loro nuova potenza, cioè come cartesianismo e criticismo. Spinoza rappresenta l'eterna soluzione senza problema; Kant l'eterno problema senza soluzione ».

L'unità di Spinoza e Kant è Hegel; e l'unità dell'immobile assoluto e dell'irrequieto relativo è il soggetto. So bene che tutti parlano di soggetto, giacchè il soggetto è lì, siamo noi medesimi, è l'uomo, e non si può mettere in dubbio senza negare la luce del sole; e anche l'animale e perfino il vegetale è soggetto in certo modo; ma altro è parlarne o descriverlo, altro è intenderlo; e i più, ripeto, l'intendono come oggetto, cioè non l'intendono, o lo presuppongono. Ora il gran valore di Hegel è appunto questo. la sua logica e tutta la sua filosofia è l'intendimento del soggetto. E il soggetto non può essere inteso da' semi-soggettivisti, perchè ammettendo essi il reale solamente come soluzione, lo negano come problema; nè dagli oggettivisti, perchè ammettendo essi il reale solamente come problema, lo negano

(1) *Paolottismo* etc. Lettera [pubblicata la prima volta nella *Rivista bolognese* del 1868, I, 429-41; ristampata con aggiunte inedite e note negli *Scritti filosofici*, pp. 291-314. Ed.]

(2) *Saggi di Critica*, etc. [p. 255. Ed.].

come soluzione: per quelli il problema è la negazione della soluzione, per questi la soluzione è la negazione del problema. — Nello stesso modo, nella vita politica, alcuni negano la libertà come contraria all'autorità, e altri negano l'autorità come contraria alla libertà. È sempre lo stesso errore; e consiste nel non vedere, che la libertà reale è soltanto l'autorità, e l'autorità ragionevole è soltanto la libertà; e che, in generale, la conciliazione delle due eterne esigenze della umana natura, e posso dire in certo modo di ogni natura, cioè dell'assolutezza e della relazione, dell'infinito e del finito, è l'assoluta soggettività, e non può essere altro che essa; giacchè essa sola come assoluto fenomeno è assoluto ente, o come dice Hegel, come assoluto processo è assoluta quiete.

Ho notato il gran valore di Hegel, ed ora, per chiarir meglio la cosa e per confermare il detto di sopra, cioè che il pensiero, in quando si determina come soggetto, non è un gioco vano, osservo anche che l'assolutezza propria del soggetto è sperimentata nella coscienza stessa, e ogni trascendenza, ogni supposizione dell'assoluto come sovrintelligibile (semi-soggettivismo) o non intelligibile (oggettivismo) è provata falsa, e pari a un'illusione della coscienza e inferiore al grado dell'assoluto sapere a cui la coscienza si eleva per l'intima potenza sua (1). A questa osservazione si unisca quella già fatta innanzi, che, cioè dire, l'intendimento del soggetto, che è lo stesso atto suo assoluto (2), è assoluta empirie, e si avrà il vero concetto dell'assoluto hegeliano. — Gioberti, volendo provare l'esistenza del sovrintelligibile come limite insuperabile e fisso della potenza conoscitiva, osserva nella sua prima opera (3) che non *basta* allegare in genere, come fanno i razionalisti (che nel

(1) *Fenomenologia dello spirito.*

(2) *Logica*, *Filos. d. natura* e *Filos. d. spirito.*

(3) *Teorica del sovrannaturale.* [2ª ed., Capolago, 1850, II, 63. Su questo luogo cfr. Spaventa, *La filos. di Gioberti*, p. 75, n. 2, — Ed.].

caso nostro potrebbero esser tanto i semi-soggettivisti quanto gli oggettivisti, sebbene così diversi tra loro), la *ragione imperfetta e finita*, nè, soggiungo io, la piccolezza e la caducità dell'individuo umano, ma bisogna *verificare psicologicamente la nozione stessa di mistero* (dell'assoluto inconoscibile); e a ciò nessuno si sia applicato prima di lui. Lasciamo stare la quistione della precedenza. In un altro mio scritto (1) io feci notare il gran pregio di questa esigenza; ma nel tempo stesso provai — e questa pruova fu poi corroborata e svolta ampiamente in uno scritto posteriore (2), — che Gioberti o non avea fatta questa verificazione, o, se avea verificato qualcosa, questo era il contrario, cioè l'infinita potenza di conoscere. La vera verificazione — non del mistero, ma del conoscere come assoluta trasparenza — l'ha fatta Hegel, o almeno ha trovata e spianata la via che sola vi può condurre: e questa è quella che io chiamo qui *esperienza dell'assolutezza*. A questa verificazione (che Gioberti ha ragione di chiamare, a modo suo, psicologia, in quanto è la conoscenza che verifica e solo può verificare se stessa) tien dietro quella che io dico intendimento del soggetto: la verificazione, non nella coscienza semplicemente, ma nel pensiero; la mente che verifica se stessa. In questa duplice verificazione è tutto Hegel.

E quando si considera che verificazione è produzione e non può essere se non questo, e che, quindi, *verificarsi* è *prodursi*, si può ora intendere quel che ho detto più su, che è parso di certo un paradosso o una bestemmia, e che pure è il punto principale a cui mira e a cui ritorna sempre tutto questo discorso, cioè che l'atto mio conoscitivo e la mia ricerca dell'assoluto deve essere l'atto suo e la sua ricerca. È ricerca, in quanto è verificazione; ricerca se stesso, in quanto verifica se stesso. E ho detto di più (vedi temerità delle temerità!): l'atto suo non è veramente

(1) *Prolus. e Introd. alle lez. di filos.* [Napoli, Vitale, 1862 pp. 138-41 — Ed.]

(2) *La filos. di Gioberti.* [lib. I, sez. I, cap. 5. — Ed.]

atto, non è suo, se non è mio; questa è la necessità del soggetto. E quindi ho mostrato, che l'una o l'altra esigenza soltanto e separatamente è la radice dell'oggettivismo o del semi-oggettivismo. Gioberti, che principiò col negare ogni spontaneità e autonomia del soggetto umano, col mostrarsi puro oggettivista — però a modo di Spinoza o quasi (1) — *melius re perpensa* o piuttosto compreso meglio se stesso, cioè il suo principio dell'intuito dell'atto creativo, nelle opere postume dice a un dipresso la stessa cosa, con temerità anche maggiore della mia. Cito due soli luoghi; e potrei citarne tanti. « La realtà non è tale, se non possiede se stessa, se in sè non si riflette, se non è identica a se medesima. E questa riflessione, medesimezza, è la coscienza. Fuor della coscienza non vi ha nulla, nè nulla può essere. Esistenza, pensiero, coscienza è tutt'uno. I varii gradi, stati, processi della realtà non sono altro che quelli della coscienza. Questo *psicologismo trascendente* è il vero *ontologismo*. L'intuito di questo vero è la parte pellegrina e profonda del sistema di Fichte... Cartesio ci preluse... dicendo: Io, penso, dunque sono... » (2). « L'atto libero concreativo dell'individuo fonda con un *fiat* la fede, e con essa il suo oggetto. È il fichtismo applicato alla rivelazione. L'uomo a rigore crea a se stesso la sua Chiesa, il suo Dio, il suo culto, il suo dogma... La libertà è elezione di Dio, e quasi creazione di Dio, e dirò meglio concreazione di Dio; perchè, Dio creando se stesso (mentalità assoluta), in quanto l'uomo si *accompagna* all'atto creativo di Dio viene a creare esso Dio. Dunque l'uomo in tutto rende a Dio la pariglia; Dio crea l'uomo e l'uomo ricrea Dio; e in tal senso il fichtismo è vero... Io sono libero come Dio stesso quando creò il mondo. La mentalità è autonomia e libertà suprema » (3). — Se Dio non è altrimenti vero, reale, vivo, perfetto Dio, che

(1) V. la mia *Fil. di Gioberti*. [lib. III — Ed.].
(2) *Prot.* II. 725-6. [Delle opere postume del Gioberti l'autore cita l'edizione torinese degli eredi Botta].
(3) *Rif. Catt.*, § 124, p. 188 — 129.

in quanto atto ricreativo, come dice Gioberti stesso, e se quest'atto non è reale che come atto umano e senza di questo è meramente astratto — e l'umanità è appunto la soggettività, — il lettore tiri la conseguenza. Dio senza l'atto umano è il Dio dei teisti e de'sovrannaturalisti, l'ente, il sopra-ente. Chi de' due — mi si perdoni il paragone e prego di non credere che io voglia fare un'accusa o un'insinuazione — chi de'due è più cristiano o più religioso almeno, o, s'altro non si può, più innamorato di Dio, un teista, o un povero mistico panteista hegeliano, come son io? La cosa è molto seria, più seria di quel che si potrebbe credere a prima vista. Quando Gioberti, l'ex-ontologista, si riconcilia non solo con Cartesio, anzi con Fichte, e dice: l'uomo crea a se stesso il suo Dio, non vuol dire che Dio non esista in sè o sia una pretta invenzione umana; ma solo intende ed esige che l'atto umano — la concreazione — sia essenziale all'esistenza, alla verità e veracità di Dio. Questa esigenza è il diritto del soggetto, il mio diritto, e insieme la maggior gloria di Dio; giacchè io non posso sapere e volere e adorare in modo degno di me e di Dio, se in quello che io so e voglio e adoro — nel vero, nel buono e nel santo — io non riconosco me, la mia natura, e non sono certo di me stesso e quindi libero; se tutta questa realtà non è insieme atto e fatto mio. Quello di cui io non sono creatore, non mi riguarda e mi offende; e se io l'accetto così, non essendo libero, non fo opera schiettamente vera, buona e santa; senza questo diritto del soggetto la scienza, l'etica e la religione non hanno valore.

Quasi quasi mi vergogno di notare qui una certa obiezione contro questo modo d'intendere l'assolutezza: un'obiezione, che ritorna in campo come tante altre cose a cui non si pensava più, al pari di quelle materie che risalgono a galla quando l'acqua è fragorosamente intorbidata. Si dice: « l'uomo, perchè pensa, si rappresenta oggettivamente se stesso, e il mondo e Dio, e così abbiamo il Dio dell'uomo, il Dio umano; è scultore, e così abbiamo il Giove olimpico e la Venere medicea; è pittore, e così abbiamo la Tras-

figurazione; è poeta, e abbiamo di nuovo Giove e Indra, e che so io; è religioso, e adora la Santissima Trinità, e la stessa Vergine Immacolata, e perfino i Santi, che una volta erano uomini come noi. Dov'è qui l'assoluto? E sempre l'uomo che fa e finge a se stesso il suo mondo e il suo Dio, a modo suo; rappresentando quello che è accanto e intorno e sopra di lui, non fa che celebrare, come diceva Vico, la sua natura. E dunque naturale, che egli intrometta se stesso come concreatore in Dio e concepisca l'umanità come atto assoluto di Dio e faccia valere il suo diritto — il dritto del soggetto — nella coscienza che egli ha e deve avere di Dio. Ma tutto ciò non vuol dir altro che: uomo = uomo, e tutt'altra realtà che non è uomo, rimane fuori di questa misura, Oh! *se* p. e. la pianta pensasse, e la pietra sapesse scolpire, e il legno o la tela dipingere, e il fungo poetare, e l'oca adorare, di certo, come abbiamo ora un Dio uomo, avremmo un Dio pianta, un Dio pietra, un Dio legno o tela, un Dio fungo e un Dio oca! ». Tutto questo mi fa ricordare il Dio zucca degli scolastici! Oh! *se* l'uomo non avesse peccato, diceva un certo teologo. Meno male! Ma al *se* vi voglio. Già, da una parte, il Dio pianta l'abbiamo, ed è la pianta; e così il Dio pietra, ed è la pietra, etc.; e in generale il Dio meramente natura, è la natura stessa: il Dio assolutamente inconsapevole, e quindi il falso Dio. E dall'altra parte, è accidentale che l'uomo pensi, e sia scultore, e pittore, e poeta, etc. e che la pianta, è la pietra, etc. non pensi? Potrebbe l'uomo non pensare, ed essere uomo; e la pianta e la pietra pensare, ed esser pianta e pietra? Questa è la vera quistione. Date all'oca, diceva un naturalista, la coscienza di se stessa, e avrete un'oca pensante, e quindi un mondo oca, e un Dio oca, e oca ogni cosa. Date al porco, diceva umoristicamente Carlyle, il pensiero e il sentimento, e avrete un mondo suino e un Dio maiale, o per dir meglio — perchè altrimenti non sarebbe Dio — un Dio beccaio. Carlyle intendeva meglio del naturalista l'essenza della coscienza di sè, che sta nel rappresentarsi un ente sopra di sè a cui attribuisce non-

dimeno la stessa natura sua. Ma, ripeto, può un cervel d'oca pensare, restando cervel d'oca? Perchè no? si risponde. E allora, giacchè non ci è più niuna relazione necessaria tra cervello e pensare, diciamo a dirittura che si possa pensare senza cervello; e che, se può pensare una pietra, che è materia grossolana, può pensare un angelo, che è senza materia e non ha cervello di sorta. Ecco a che mena questa gran teoria: agli arzigogoli degli scolastici; questo è il progresso che abbiamo fatto. Se non altro, gli scolastici imaginavano una società di puri spiriti, senza le necessità e gl'incomodi della vita corporea, e superiore alla nostra; secondo la nuova dottrina, invece, un giorno o l'altro, giacchè il campo dell'esperienza è illimitato e noi non abbiamo il dovere di credere che il futuro sia simile al passato, noi possiamo aspettarci un convitto civile, uno Stato, sia monarchia o repubblica, di oche, con leggi, statuti, parlamenti, scienze, lettere, arti, religione, e anco filosofia. Chi ci assicura che non sia questo l'avvenire del mondo? I seguaci della nova filosofia ce lo promettono; e allora sarà superato Hegel davvero.

Quando si dice: oh! *se* la pietra o la pianta pensasse, in questo slancio, di cui solo il pensiero è capace, vi ha questo di vero: ogni cosa, quale che sia, anche infima, misura in sè il mondo in certa maniera, non è isolata, non è solamente se stessa, ma anco le altre cose, così e così, più o meno; e questo poi noi diciamo senso, ed esperienza e che so io. Campanella col suo *sensus rerum* e Leibniz colle sue monadi non sono stati de' puri visionarii. E questa misura o senso non è fuori, anzi è parte almeno della realtà delle cose; e se come questa tale o la tal altra misura può essere ed è falsa, non è però di certo più falsa di quello che sia la realtà delle cose isolate e sconnesse. Tutti parlano di realtà delle cose; ma cos'è questa realtà? Una cosa si può dire reale, in quanto è essa sola? L'esperienza, a cui gli oggettivisti si appellano, non ci dice nulla di ciò, anzi ci assicura il contrario, giacchè ogni singola cosa ci si mostra come un gruppo di cose, e non si trova mai il fine, anche

quando si crede di aver afferrato l'indivisibile; solo il pensiero può escogitare gli enti meramente semplici, irrelativi, assolutamente in sè; ma altro è escogitare nell' astratta fantasia, altro è giustificare pensando. Ora chi dice gruppo, dice in certo modo misura; senza misura non ci è realtà che tenga. Ma si può mai dire che tutte le misure, cioè le realtà, siano eguali? Non ci è qualcosa che è più reale, cioè misura più energica e concreta di qualche altra? p. e. la pianta della pietra, e l'animale della pianta? Quei medesimi che fanno consistere la realtà negli enti semplici, non possono supporre che questi siano egualmente reali. Se fossero tali, come si distinguerebbero gli uni dagli altri? Come sarebbero molti? Trattando cogli oggettivisti, non fa bisogno di combattere i semplicisti. Qual' è dunque la realtà più alta, cioè la più alta misura? Il reale che non è o sente soltanto, ma pensa, e vuole in quanto pensa. — A questa risposta si possono fare due difficoltà. 1.° Dato e non concesso che oltre e sopra il pensiero termini la vita del mondo, ciò non vuol dire che il pensiero equivalga a ciascuna cosa che si trovi al di qua di esso; e che quindi pensando le cose (cioè *essendo*, e sentendo e osservando e sperimentando e concependo e volendo) io possa dire cosa sieno le cose, cosa sia ciascuna cosa; il pensiero non è la pietra, non è la pianta, non è neanche l'animale, non è altro che se stesso; per cui tutto quello che possiamo dire è questo, che il pensiero equivale a se stesso e conosce se stesso; ma non conosce nè può conoscere cosa sia la pietra nè la pianta nè l'animale; perchè per far ciò dovrebbe essere... Che cosa? Non altro che pietra (e pensiero!), pianta (e pensiero!) animale (e pensiero!). Dunque, conseguenza generale: giacchè la pietra non sente nè anco — almeno sino all'esperienza del giorno d'oggi — se stessa, e la pianta e l' animale non han fatto finora la propria notomia e fisiologia, sebbene niente c' impedisce di sperare che un giorno o l' altro tutti e tre questi enti muti domandino la parola e istituendo de' musei mineralogici, botanici e zoologici, spieghino dalle cattedre a' lor simili la lor propria essenza (questo giorno coinciderà di certo con la repubblica delle oche!), e considerato anche che è dubbio se l'uomo, il pensiero conosca realmente se stesso; per metterci al sicuro, per non fare un passo falso, per non correre il rischio che i fanciulli ci gittino alle spalle i sassi, come è accaduto al vecchio Hegel, che colla sua pretesa della conoscenza assoluta è divenuto la berta di tutti, diciamo e concludiamo che non si sa niente di niente, che tutto è oscuro, così nel mondo delle cose come in quello del pensiero, e che il meglio che si possa fare è di goderci questa oscurità e, certi di aver sempre ragione, rispondere come gli Ebrei: il Messia non è ancora venuto! — Due cose qui son degne di nota, che non so quanto si accordino tra loro, e sono: l' isolamento di ciascuna cosa, e la ragione principale, o almeno una delle ragioni, per cui si afferma che l' uomo, il pensiero, non possa conoscere davvero se stesso. Dell' isolamento ho già detto quanto basta qui. Quella ragione poi è questa: l' uomo, e quindi il pensiero, essendo l' ultimo prodotto della natura e presupponendo o compendiando in sè tutti gli altri enti naturali, non può conoscere se stesso, se non conosce questi; ma non li può conoscere: dunque... Questa ragione è contraria a quella dell' isolamento; e contiene in sè, quando si considera bene, il significato e la possibilità della conoscenza. Infatti, appunto perchè l' uomo contiene in sè compendiate e unificate tutte le cose, è possibile che le conosca; e come l'ultimo prodotto, quello che concentra in sè tutte le potenze anteriori e inferiori della natura, è l'ente conoscente, l'unità o il tutto che è in sè e per sè, che conosce se stesso, e solo così esiste e fa davvero come tutto. Ed è tanto vero che questo è il significato dell'uomo, che, non solo come animale, ma come uomo, sentimento, conoscenza, pensiero, ei riproduce in sè (come misura) successivamente tutto il processo naturale, e contempla la sua propria essenza (e di ogni cosa) ora nell'acqua, ora nel sole, ora nel vento, ora nella pietra, ora nella pianta, ora nell'animale, e solo tardi, assai tardi, in se medesimo. 2.° Ma è poi vero, che oltre l'uomo, il pensiero, l'ente che pensa e vuole in quanto pensa, non

ci sia nulla ? E una grave difficoltà anche questa. In generale — dato anche, da parte mia, e non concesso, che si possa fare astrazione dal significato della conoscenza — io dico : è possibile un terzo modo di essere, o se si vuole, di esistere, oltre quello dell'ente che è solamente e quello dell'ente che è e insieme sente, conosce, pensa di essere ? Non mi pare; se pure non si voglia dire, che questo terzo modo sia l'ente che non è punto e che perciò non pensa nè può pensare di essere; e questo sarebbe il niente , ma non il niente hegeliano ; il niente però, che solo il pensiero, questo gran mago, può parlare e pensare, e che gli oggettivisti — appunto perchè non vogliono saperne di tal magia, e fanno bene — non possono metterci dinanzi come un impedimento. Ripeto, dunque, non mi pare ; e tanto peggio poi, se si fa consistere la realtà di ogni cosa — giacchè non si può giurare che la realtà sia questo o non più tosto quest'altro — nel sentire o percepire in certo modo se stessa ; in questo caso l'essere è uno ; è il sentire, il percepire, l'appetire, il volere. Dunque, secondo ogni probabilità, due enti ; quello che è, e quello che è, e pensa di essere; e ciò almeno, sino a quando non sarà riuscito agli oggettivisti, che han buon fondamento a sperare, di liberarci da quella rete inestricabile del pensiero che ne ravvolge e costringe e ci fa dire : o questo o quello, e niente altro. E perciò ora la quistione si riduce a questo : oltre il pensiero ci è un altro pensiero, come ci sono tante anime sensitive quanto sono le specie d'animali ? Se ce n'è un altro, non c'è ragione che non ce ne siano altri di numero infiniti ; e per me il valore del pensiero è quello di essere uno, unico, come quello del senso è di esser molto. Lo stesso Spinoza che accenna all' infinito numero degli infiniti attributi , e poi non dice più nulla su questo argomento , non ammette un pensiero oltre il pensiero. Per distinguere una gerarchia di pensieri, l'umano, il semplicemente angelico, quello de' Serafini, de' Cherubini, de' Troni e delle Dominazioni, bisogna ritornare indietro al medio evo. Il pensiero è il senso assoluto, assolutamente terminato e risoluto, il senso umano ; e que-

sto è la parola, il logo, la ragione. Cosa vi ha oltre di questa ? — Odo dire : qui vi volevo. Chi vi assicura che il senso umano sia il senso assoluto ? Bisognerebbe aver provato 1.° che gli organi del senso non possono essere più di cinque; 2.° che tali organi abbiano raggiunto nell'uomo la massima perfezione. Or l'una e l'altra prova è impossibile. — Sarà: ma bisogna vedere in che modo, per qual via, in che senso. Forse materialmente, sensibilmente, sperimentalmente, anatomicamente tale assolutezza non si può provare ; ma per me, ripeto , la pruova è lì , chiara , evidente, è un fatto: l'esistenza della parola. Quando si arriva a parlare, il senso è già superato ; e l'uomo solo parla. — La possibilità poi, che ci sia una parola oltre la parola, come si dice che ci è una ragione oltre la ragione, contradice, lo ripeto anche, all' essenza della parola e della ragione stessa ; la parola è in sè una, sebbene le favelle siano molte , come una è la ragione. — Chi intende questa essenza, intenderà l'universale, cosmica, attività rappresentativa , figurativa , simbolica, e che so io, dell'uomo ; e vedrà anche, che tutto questo moto non è uno scherzo, o una infermità propria dell'animale uomo, simile a quella dell'oca o del maiale (se pensassero), ma per dirla in due parole, come si esprime Schelling, un processo teogonico come quello, sebbene superiore a quello, della semplice natura. E visto questo, vedrà anche nella vera e assoluta umanità l'atto concreativo.

Lasciando ora stare gli oggettivisti, i quali ho chiamato in iscena solamente per chiarire la posizione di Hegel e del Mamiani, e ritornando alla critica che questi fa di quello, e conchiudendo , si vede che ciò che gli dispiace e quasi gli mette paura — a lui così cortese, gentile e umano — è appunto l'umanità dell'assoluto. Questa paura è quella che gli fa dire falsa, paradossa e bizzarra la dottrina di Hegel, e sovvertitrice del principio morale ; e facendogli anche un po' velo alla consueta lucidità del giudizio, gli presenta l'umanità sotto le forme accidentali e mutabili del voto della maggioranza parlamentare o elettorale o conciliare. Non distinguendo questa da quella, come il fenomeno dalla so-

stanza etica, e non pago, naturalmente, del fenomeno, e non vedendo che tutto il valore, che esso può avere, dipende da quello della sostanza, il Mamiani nega l'uno e l'altro, cala i ponti e si rifugia e grandeggia nella vecchia rocca, già smantellata da Kant, e da lui creduta ancora sicura ed inespugnabile, dell'assoluto etico trascendente, e v'inalbera ancora la bandiera dell'eteronomia del volere; sotto la quale la libertà è illusoria, e nullo il valore dell'azione morale, e oramai non militano più che i soldati del Papa; la libertà è vuoto arbitrio, indefinita capacità di volere, e il contenuto dell'azione è comando incomprensibile ed estrinseco. Io non so come in questa dottrina si possa parlare di *personalità* giuridica, morale e politica: non si capisce nè perchè si *vuole* (perchè ci è il volere), nè perchè si deve volere ciò che si dice; quello che io dico di volere, pare che io lo voglia, ma, appunto perchè è estraneo a me, — a me come volere, — in verità io non lo voglio; il voluto non è voluto, perchè non è in sè il volere, il *mio* volere; è solo accidentalmente e apparentemente, e non già intimamente voluto; e dove io non sono e non mi so come io, non sono libero, e perciò non voglio nulla. Questa intimità del volere e del voluto è la radice della personalità. Kant dice: il volere non può volere che se stesso; questa è l'autonomia del volere. Ma cos'è il volere, quella medesimezza che è l'atto del volere? Cos'è il soggetto in quanto *vuole*, e volendo si fa libero, e facendosi libero si forma come potenza etica, cioè per l'appunto come personalità giuridica, morale e politica? La potenza etica è l' *assolutezza* del volere. E l'intendimento di questa assolutezza, — la quale in quanto volere è essenzialmente umana, — è l'Etica di Hegel.

Io mi propongo di esporre negli scritti che seguiranno, dei quali questo qui è un libero proemio, i punti principali di quest'Etica. Si vedrà col fatto se reggono le accuse che le si fanno, di relativa (immorale) dal Mamiani, di assoluta e aerea (non umana) dagli oggettivisti. Questa esposizione non sarà nè un compendio, nè un estratto, nè una parafrasi, ma il concetto,—direi quasi l'imagine,—che io mi son formato di essa, spiegato e definito nelle forme più essenziali in cui si individua sempre più l'assolutezza del volere.

Questa esposizione conterrà i seguenti capi:

I. I preliminari, cioè i presupposti metafisici e psicologici dell' etica;

II. Lo spirito come mondo (il mondo etico);

III. Il diritto;

IV. La morale;

V. La politica;

VI. Lo spirito sopramondano.

L'ultimo capo, che sarà brevissimo, trascende la sfera dell' etica; ma, come esigenza che risulta necessariamente da essa, la illustra di nuova luce.

APPENDICE AI PROEMIO

L' A-PRIORI NELLA COGNIZIONE E L' A-PRIORI NELLA SCIENZA

Non pochi, tra coloro che aborrono da ogni elemento *a priori*, come si dice, nella conoscenza e da questo aborrimento sono spinti a negare indistintamente e senza discernimento di sorta ogni metafisica, cadono in un equivoco un po' grossolano, che pur non è stato finora, per quanto io so, avvertito da alcuno.

Al problema: come è possibile l'esperienza e in generale la conoscenza? — la storia della filosofia ha risposto definitivamente così: senza qualcosa d'*a priori* (p. e. per Galluppi la natura o l'unità originaria dello spirito, per Rosmini l'intuito immediato dell'Ente possibile, o più esattamente l'unità intima del sentimento fondamentale, per Gioberti l'intuito dell'atto creativo, per Kant l'intuizione pura e il concetto puro, o più veramente l' imaginazione trascendentale, ossia l'attività sintetica originaria, etc. etc.) la conoscenza in generale e la stessa esperienza non è possibile. Dico *definitivamente;* perchè da una parte tutti i vecchi e nuovi sensualisti e materialisti con la loro teorica delle impressioni e degli aggregati d'impressioni non sono riusciti a veruna conclusione certa; e nè anco, dall'altra parte, hanno spiegato nulla tutti i nuovi atomisti, di qualsiasi genere, con la loro meccanica delle semplici rappresentazioni; gli uni e gli altri, oltre alcune escogitazioni e principii metafisici, in parte non giustificati in niun modo, in parte contrari alle lor proprie dottrine, hanno presupposto l'atto stesso conoscitivo, che si trattava per l' appunto d' intendere e spiegare. — E in

egual modo la stessa storia ha dato la seguente definizione, più larga e profonda della precedente: Nella vita delle nazioni e in generale dell'umanità (parola, mitologia, religione, etc.), il senso comune, l'imaginazione comune, il pensiero comune, il volere comune, non nasce unicamente dai dati estrinseci, dalle così dette espressioni sensibili e momentanee, e non ha luogo senza qualcosa d'*a priori*.

Ora l'equivoco è questo:

Se è vero che io non posso conoscere e non avere esperienza di alcuna cosa, senza qualcosa di *a priori*, la conseguenza diretta di tale pretesa è, che per conoscere e comprendere le leggi e l'essenza non solo della stessa conoscenza e delle nazioni e dell'umanità, ma in generale delle cose esistenti, io non ho mica bisogno della esperienza, dell' osservazione, della comparazione e della critica dei fatti particolari e positivi, ma basta che chiuda gli occhi e tutte le altre porte de'sensi, e mi abbandoni all'attività *a priori*, e quindi vuota, del pensiero. Questo, si aggiunge, è il lavoro di ogni metafisica.

Una metafisica di questa sorta, una pretensione così sciocca, non ci è stata mai. È una invenzione o fissazione di coloro che nell'inchiesta contro la metafisica vogliono trovare ad ogni costo il colpevole. Un po' di riflessione; e il risultato dell'inchiesta sarà non solo il *consta che non* verso gli accusati, ma il *consta che si* contro gli accusatori: l'innocenza di quelli proverà insieme la fallacia, almeno, di questi.

Altro è dire — è una verità che salta agli occhi questa differenza: — senza qualcosa d'*a priori* non è possibile l'esperienza (e chi dice così, ammette — e sfido io — che senza esperienza non ci è conoscenza); e altro è dire: senza l'esperienza è possibile la conoscenza. Ciò sarebbe come dire: si può conoscere senza conoscere. Il non vedere questa differenza è l'origine dell'equivoco; e quindi dell'accusa, e finalmente dell'inchiesta.

Il problema della possibilità dell' esperienza, il non appagarsi così dell'esperienza come è data immediatamente,

non è una invenzione kantiana; è anteriore a Kant. Quei che chiamano Kant empirista, perchè non va oltre il fenomeno, non intendono Kant, o almeno non vedono l'equivoco a cui danno luogo le loro sentenze troppo vaghe. E anche qualche altro filosofo, molto prima di Kant e di Locke medesimo, *empirista* e *sensista* come lui, si è accorto che oltre e sopra o sotto dell'esperienza propriamente detta, vi ha qualcos'altro come ragione e possibilità dell'esperienza. Cito il nostro Campanella. Chi mai più empirista o sensista di lui? Almeno così pare, e lo dice anzi ei medesimo; e per alcuni critici l'apparenza o il detto è tutto. E pure, quantunque ei fondi tutta la scienza sull'esperienza, critica anche il senso e l'esperienza. Perchè il senso, l'esperienza, ha valore? Come *passio?* No, come *passio et perceptio* (1). Ora *perceptio* vuol dire: *notitia*, *sensus sui, innatus, abditus*. E la stessa *passio* suppone questo. Il valore e la certezza del senso è dunque nel *senso di sè;* questo è il centro di ogni conoscenza. E il senso di sè non è punto *passio*. — Non basta dunque dire: senso, esperienza. Il principio per Campanella è: *Me esse et posse et scire et velle certissimum principium primum* (2). — L'Io, il se stesso, come base e centro della conoscenza, ciò non vedono gli empiristi e i puri oggettivisti. — E Kant, tanto tempo dopo Campanella, anche dice: esperienza, niente altro che l'esperienza. Ma cos'è l'esperienza? Il centro e la base è sempre l'Io, l'unità sintetica originaria (il se stesso, la produzione di sè e quindi notizia di sè, l'autocoscienza: Fichte). Quindi *fenomeno:* intuizione pura, e intelletto puro. — Questa è critica dell'esperienza, non ammissione cieca dell'esperienza. Gli empiristi, che chiamano empirista Kant, non hanno avvertito il significato profondo del fenomeno kantiano. Questo non è la nuda apparenza. E vero che non è la *cosa in sè*, ma solo *rispetto a noi*. Ma chi dice, che la verità non contenga in sè il *rispetto a noi*, e che senza questo rispetto possa essere verità?

(1) « Non modo enim *sentire* est *pati*, sed insuper passionis *perceptio* »: *De sensu rerum*, Parisiis, 1637, Defensio, pag. 8. Cfr. SPAVENTA, *Saggi*, p. 53 sgg. — Ed.

(2) *Metaph.* I, 1. art. 4. Cfr. SPAVENTA, Op. cit., p. 42. — Ed.

L'individuo a principio conosce, e non *sa* di conoscere; e la conoscenza non è senza l'*a priori*. La nazione conosce; sente, imagina etc., e ciò non ha luogo senza una intima, innata, originaria potenza; e non lo sa. Questo sapere, che è, più o meno, riflessione, astrazione, comparazione, scienza, filosofia, è esperienza di certo! Diavolo! chi ha mai negato ciò? Ma come vero sapere (sapere che appunto la conoscenza non è senza l'a priori; sapere, che tutto quel che si produce di reale in una nazione e da una nazione, e in generale nella umanità e dalla umanità, è l'effetto della *forze* o *potenze innate* della nazione o dell'umanità — questa frase è usata anco da uno de' capi degli oggettivisti, — saperle queste potenze come innate appunto, cioè prime, fondamentali, necessarie, costanti, essenziali rispetto a' fenomeni particolari, — come Anima o Psiche, direi io); sapere e intendere così, questo nesso vivo, si può dire che sia soltanto senso, esperienza o altro di simile? L'oggettivista dice: è *ragione sperimentale*. Bene: ma tale ragione non è solo esperienza propriamente detta; come ragione è l'*a priori* che germoglia o rigermoglia dall'esperienza. — Quistione di parole, pare. Non si vuol ammettere che quell'*innato* o *a priori* inconsapevole, sbocciando come cosciente dal suo prodotto che è il *fatto*, l'esperienza, la realtà particolare, i fatti, i fenomeni, e dalle osservazioni, dalle riflessioni, dalle comparazioni etc., finisce col riconoscersi e autorizzarsi da sè, col convincensi che esso autorizza quello da cui esso è sbocciato; anzi, come pare, nato. Questo riconoscimento è una nuova *apriorità*. — Questo per me è l'hegelismo.

Schelling stesso, tanto accusato di apriorismo, ecco come determina, rispetto alla scienza della natura, la relazione verso l'esperienza: —

« Quando si dice: la scienza della natura deve dedurre

a priori tutte le sue proposizioni, questa esigenza è stata intesa in parte così: la scienza della natura deve far a meno assolutamente dell'esperienza e senza di questa filare e tessere da se stessa le sue proposizioni. L' esigenza, così intesa, è tanto assurda, che le stesse obiezioni contro di essa fanno compassione. Il vero è, che per l' esperienza e mediante l' esperienza noi non sappiamo soltanto questo o quello, ma in origine e in generale ogni cosa; non sappiamo niente senza di essa; e così tutto il nostro sapere consiste di proposizioni empiriche. Queste poi diventano a priori, allora soltanto che sono conosciute come necessarie; e così ogni proposizione, qualunque sia del resto il suo contenuto, può essere elevata a tale dignità; giacchè la differenza tra proposizioni *a priori* e *a posteriori* non è, come qualcuno può avere imaginato, una differenza inerente originalmente nelle proposizioni stesse, ma nasce dalla considerazione del nostro sapere e del modo come noi sappiamo queste proposizioni; talmente che ogni proposizione, che per me è soltanto storica, empirica, diventa una proposizione a priori, quando io direttamente o indirettamente arrivo a intendere la sua interna necessità. Ora deve essere in generale possibile, conoscere come necessario ogni fenomeno naturale originario; giacchè, se in generale non vi ha caso nella natura, non può esservi un suo fenomeno originario che sia casuale; se la natura è un sistema, deve esservi per tutto ciò che avviene e si effettua in essa, un nesso necessario in un qualche principio che la mantenga e unisca tutta quanta. — Questa necessità interna di tutti i fenomeni naturali s' intende meglio se si riflette, che non vi ha vero sistema, che non sia un tutto organico. E se in ogni tutto organico ogni parte sostiene e appoggia reciprocamente l'altra, l'organizzazione deve come tutto preesistere alle parti; e quindi non il tutto dalle parti, ma le parti devono scaturire dal tutto. Per cui diciamo, che non *noi conosciamo* la natura *a priori*, ma la natura *è* a priori; e val quanto dire, che ogni individuo in essa è predeterminato dal tutto, ossia dall'idea di una natura in generale. Ma se la natura È *a priori*, deve

esser anco possibile di *conoscerla come* qualcosa che è *a priori;* e questo è propriamente il senso della nostra esigenza » (1).

Un soggettivista, non accorgendosi di fare una gran confessione, dice: « La critica storica..... procedendo col metodo comparativo..... capì di essere in presenza di un gran fenomeno dell' umanità, e ne fu risolutamente convinta quando notò, in queste manifestazioni, un nesso, una concatenazione, una *filiazione*. Ora è lì il carattere essenziale di tutto ciò che si produce per le *forze innate* del genere umano » (2).

Ebbene, ciò che si vuol fare è appunto riconoscere questo innato come *innato*, cioè come primo, originario, ragione di tutto, e metterlo come tale, come primo, alla testa effettivamente. E ciò corrisponde all' ordine gerarchico, oggettivo, tanto proclamato e celebrato giustamente dagli oggettivisti, sebbene non sia loro invenzione. È l' innato, lui, sì o no, la ragione o cagione produttiva de' fenomeni? Dunque, l'innato prima, quando si tratta d' intendere; se no, non si intende niente, ma si ciarla. — Ma si dice: all' innato ci si va, ci si arriva *a posteriori;* non si comincia

---

(1) Questa importantissima pagina dello SCHELLING è tratta dal § 4 d' uno scritto che meriterebbe di essere tutto tradotto: *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder üb. d. Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft* (1799).

Vedi *Sämmtliche Werke*, I. Abth. 3 Band, Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1858, pp. 278-9. — Non dice nulla di diverso dallo Schelling Leonardo, di cui pure si fa uno dei padri, se non il primo padre del moderno sperimentalismo, quando afferma: « Nessuno effetto è in natura senza ragione. *Intendi la ragione e non ti bisogna sperienza* » (*Cod. Atl*, f. 147 v); cit. dal dott. EDM. SOLMI ne' suoi pregevoli *Studi sulla filos. naturale di L. da Vinci*, Modena, 1898, pag. 14. — Ed.

(2) V. art. cit., Rivista cit., anno 1867. [Vedi l' Appendice in fondo a questo volume, I. — Ed.].

a conoscere da esso. Non fa niente. Andarci, accorgersene, non è ancora intendere davvero. Bisogna spiegare: far vedere come l'innato produce; cioè cominciare, o se si vuole, ricominciare da esso. — Ora l'innatissimo è per Hegel il Logo: l'assolutamente inconsapevole. Questo è il principio.

I.

I PRELIMINARI DELL' ETICA, CIOÈ I PRESUPPOSTI METAFISICI E PSICOLOGICI.

Niuna cosa può essere intesa, se non è inteso ciò che essa *presuppone*. Ma l'intendimento del presupposto non è l'intendimento vero della cosa; è soltanto preliminare. L'intendimento della cosa in se stessa, — nel suo sviluppo, nell'atto suo proprio, e non solo nell'atto del suo principio, — è anzi l'intendimento vero e perfetto del presupposto stesso. La natura fa intendere lo spirito; e medesimamente la natura non è intesa davvero, se non è inteso lo spirito, a cui essa arriva e serve. Perchè la natura? Questo *perchè*, che è lo stesso spirito, è l'intendimento vero della natura. Così quello che è inteso mediante un altro, inteso in se stesso fa intendere quest'altro; la conseguenza *reagisce* sul principio, l'effetto sulla causa, e così si mostra come principio e causa; e il presupponente, come quello che pone davvero ciò che esso presuppone.

Chi dice etica, dice soggetto spirituale, libero (spirito teoretico e pratico). Il presupposto immediato è dunque lo spirito così formato; lo spirito così formato presuppone la natura; la natura presuppone il logo. I due primi presupposti sono reali (e insieme ideali); il terzo è soltanto ideale.

I. — *Logo, Natura, Spirito*

Lo spirito è la verità della natura, la vera attualità dell'idea.

Noi altri cristiani, e anche non cristiani, siamo soliti di

rappresentarci così questa relazione: la natura è finita e caduca, e lo spirito è immortale; e arriviamo sino a dire: verrà giorno in cui la natura cesserà di esistere, ritornando nel nulla da cui è uscita, e rimarrà solo lo spirito, senza la natura. — Questa esagerazione, questa profonda malinconia della mortalità della natura, ha la sua radice nel sentimento della infinità dello spirito. Ma, appunto perchè lo spirito è infinito, la natura non si annulla mai; il suo annullamento equivarrebbe all'annullamento dello spirito: nella continua successione e mutazione delle sue forme, nella sua perpetua vicenda di vita e di morte, essa è in sè inestinguibile.

E pure la natura è caduca; ma questa caducità non è quella che si crede nella immediata rappresentazione religiosa. Essa cade e, possiamo dire anche, si *estingue*, sebbene non si annulli, nell'*atto* stesso con cui lo spirito vien fuori e si *distingue* da essa: questa distinzione è la sua vera e propria estinzione. Infatti, posto lo spirito, la natura rimane, ma non è più quella che era prima, non ha più lo stesso significato, o piuttosto ha ora il suo vero significato; prima, nel suo stesso perenne cangiamento, appariva inestinguibile e assoluta; ora, risolvendosi nello spirito, e dichiarando, come momento di quello, la sua propria imperfezione, mostra di essere immmortale non per sè, ma per quello. Sulla muta immortalità della natura si leva e sovrasta la consapevole immortalità dello spirito.

Estinguersi nello spirito non è annullarsi, ma trasformarsi, rinnovarsi, migliorare; lo spirito non annulla, ma avviva tutto quello che ammette in se stesso. Questa *risoluzione* è il processo stesso della natura; la natura si risolve per sè nello spirito. Di fatti, comincia come semplice estrinsechezza, come spazio o etere che sia, e finisce come soggettività, come intimità, come *animale*.

L'animale è l'ultimo grado della natura come natura, ma non è lo spirito. Nell'animale la natura risolve in sè ed eleva la estrinsechezza sua ad unità ideale; e come tale unità essa è per sè: non è soltanto, ma *sente* (sente se

stessa, e intanto le cose, e appetisce e si muove). Ma questa unità è ancora limitata, e come impedita nella stessa estrinsechezza che essa contiene, concentra e rappresenta; giacchè non si pone in se stessa dinanzi a sè, non ha per oggetto se stessa, nella universalità sua; la quale, invece, cade come *genere* fuori di essa.

In generale la differenza tra natura e spirito, espressa logicamente, è quella tra il particolare e l'universale, o meglio, tra il particolare e l'individuo, giacchè il vero individuo e quindi il vero universale è quello che ha per oggetto se stesso come universale. L'universale, *saputo* come l'universale, è l'essenza dello spirito. (Rosmini: l'essenza dello spirito è l'Ente, l'universale, l'oggetto ideale. Gioberti: è l'Ente (l'universale) che crea l'esistente (il particolare) e l'esistente che ritorna all'Ente; cioè l'universale che sa se stesso come universale. E così Hegel: la ragione conscia di sè come ragione).

Come si vede, questa differenza non è meramente *quantitativa*, e nè anco *qualitativa* soltanto. Quantità e qualità sono categorie troppo *astratte*, perchè possano esprimere la relazione di natura e spirito. La differenza è solo quantitativa, quando si dice p. e.: Essenza d'ogni cosa è il numero; la materia è numero, lo spirito è numero (la giustizia è numero quadrato). O anche: Essenza di tutto è l'*intelligenza*: unità di ideale e reale; la natura è tale unità con esuberanza di reale, lo spirito con esuberanza d'ideale (Schelling). O anche: natura e spirito sono l'esistente, creato dall'Ente (i giobertiani); non si pon mente al ritorno (1), o si comprende male; non si considera, che il ritorno, come attualità, è l'essenza dello spirito.

La differenza è solo qualitativa, quando p. e. si dice: tra

---

(1) Ossia alla seconda parte della formola giobertiana. I giobertiani, cui allude lo Spaventa, sono i giobertiani di Napoli, sui quali vedi il nostro *Discorso* premesso agli *Studi filosofici*, p. XCIII e segg. — Ed.

natura e spirito è la stessa differenza che tra un grado e un altro della natura. Così lo spirito non apparisce che come una realtà semplicemente naturale, non come la *risoluzione* della realtà naturale.

La differenza tra particolare e universale e in generale tra universale, particolare e individuo (e tale è, logicamente, la differenza tra logo, natura e spirito) non è nè solamente quantitativa nè qualitativa. Spinoza dice: estensione e pensiero esprimono l'*essenza infinita* della Sostanza (dell'Assoluto o Dio spinoziano). Chi dicesse: estensione e pensiero non differiscono che *qualitativamente*, sbaglierebbe. Estensione e pensiero, infatti, non sono due elementi, due note, due parti, in una parola due *qualità* diverse della sostanza (tale è lo sbaglio di Mamiani. V. la mia critica di esso (1)), ma sono i suoi *attributi infiniti;* cioè dire la *stessa* sostanza, *tutta* la sostanza, quell'assoluto che è la sostanza, in una determinata forma. Tale è l'attributo: la sostanza come essenza, come causa, come *espressa,* come *percepita* dall'intelletto. (L'essere l' attributo *totalità* ha fatto parere ad alcuni che la distinzione non sia che nell'intelletto (2)). Se la sostanza è l'idea (spinoziana), l'attributo è l'idea, tutta l'idea, è quell'*assoluto* che è l' idea. (Così sbaglierebbe un teologo, che dicesse: la differenza tra Padre, Figliuolo e Spirito Santo è puramente qualitativa). La ragione dello sbaglio è: logo, natura, spirito non sono *determinazioni* (o qualità) diverse dell'idea, dell'assoluto; ma sono, ciascuno, *tutta* l'idea, la *totalità* delle sue determinazioni; sono, dunque, si può dire, tre assoluti, lo stesso assoluto in tre forme (nell'elemento astratto dal pensiero, nell'elemento della realtà immediata, nell'elemento della realtà assoluta o as-

(1) *Saggi di Critica* etc. [p. 367 e sgg. — Ed.].

(2) V. la mia nota letta nell'*Accademia* 1868. [*Il concetto dell'opposizione e lo spinozismo*, letta veramente nell'Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli il 7 luglio 1867 e ristampata negli *Scritti filos.*, p. 277 e sgg. Si vede che l'Autore citava questi suoi scritti a memoria. — Ed.].

solutamente mediata). Così, nella logica, universale, particolare, individuo, non sono tre *parti* o tre qualità differenti del concetto, ma lo stesso concetto, tutto quello che è il concetto, in tre forme. (Nello stesso modo senso, rappresentazione, intendimento sono, ciascuno a suo modo, tutto lo spirito come conoscenza, e non gia tre diversi enti o qualità per sè (1)). Perciò le *tre* forme non possono differire tra loro per una *qualche determinazione*, per un qualche *contenuto,* che sia nell'uno e non sia nell'altro; giacchè ciascuno, in quanto è l'idea, ha tutte le determinazioni ideali, tutte quelle che ha l'altro. Così la natura non è l'idea logica + un nuovo contenuto, una nuova determinazione; ma è la stessa idea logica come *immediate esistente.* L'*esistenza immediata* non è differenza meramente qualitativa. Così lo spirito non è l'idea logica o la natura + un nuovo contenuto, ma è la stessa idea in quanto *esistente* come è

(1) Ecco come è esposto lo stesso concetto nei *Princ. di filosofia*, pp. 94-5: « Quando dico una *forma* dello spirito, p. e., il *sentimento*, l'*intuizione*, la *imaginazione*, la *parola*, non dico una *parte* o porzione, la quale insieme colle altre parti componga lo spirito; di maniera che lo spirito sia il semplice aggregato di queste parti. Dico, invece, *una forma* dello spirito, tutto lo spirito come tal forma: nello stesso modo, che Spinoza p. e. dicendo *attributo* della sostanza, il pensiero o l'estensione, dice tutta la sostanza — indifferenza o identità assoluta — come attributo, pensiero o estensione (con ciò non voglio intendere, che lo spirito deve concepirsi come la sostanza di Spinoza; che la relazione tra le forme dello spirito sia la stessa che quella tra gli attributi spinoziani; cioè il parallelismo). Così quella forma dello spirito che è la immaginazione, è lo spirito, *tutto* lo spirito, come immaginazione. Lo spirito è totalità; è un mondo. Ebbene, questo mondo nella immaginazione, è tutto *imaginato*, non semplicemente *sentito*, nè *intuito*, e non ancora *pensato*. L'*imaginato* è sempre questo mondo, cioè lo spirito; il quale, così, non è un tutto che consta di una parte solamente *sentita*, di un' altra solamente *intuita*, di un' altra solamente *imaginata* etc. Ma è sempre lo stesso tutto, *sentito*, *imaginato*, *pensato*, etc. » — Ed.

in sè, cioè come *assoluta mediazione* e relazione verso se stessa, e non già solo nell'elemento astratto del pensiero. o solo immediatamente. L' *esistenza* come *assoluta mediazione* non è differenza puramente qualitativa.

Ma dunque, si dirà, se logo, natura e spirito sono lo stesso assoluto, la stessa idea, quella totalità assoluta che è l'idea, e perciò non differiscono tra di loro qualitativamente, a che si ridurrà la loro differenza? Alla *quantitativa*: non se ne sa veder altra.

Il problema è difficile, più difficile di quel che si crede: è il problema capitale. Pare che non si possa uscire da questo imbroglio o dilemma: o logo, natura e spirito sono totalità, assoluto, idea, sistema, e allora la differenza non può esser che quantitativa. O la differenza è qualitativa, vera differenza, e allora logo, natura, spirito non possono essere assoluto, totalità, idea, ma *parti* dell' assoluto, della realtà, di maniera che quella totalità che è la realtà o l'idea, sarà come divisa e distribuita differentemente ne'tre campi.

Per coloro che non sanno decidersi ad ammettere la differenza qualitativa — cioè a *spezzare* quella totalità e sistema chiuso, che è l'Idea, come in tre regni differenti — è facile e naturale l' inclinazione a concepire la differenza come solamente quantitativa. E in verità pare, ripeto, che, esclusa la qnalitativa, non ce ne sia altra che la quantitativa. Questa ha, agli occhi loro, il pregio di conservare intatta l'integrità, l'assolutezza dell'idea. (Motivo del Panteismo). Così dicono i giobertiani: la natura e in generale l'esistente (e quindi anche lo spirito) è l' idea, la *stessa* idea ma spezzata, divisa, *moltiplicata*; la creazione è la moltiplicazione dell'idea; non ci ha due intelligibili, ma uno, l' Intelligibile; ma questo è Assoluto e Relativo, e Relativo vuol dire l'Assoluto moltiplicato, diviso, spezzato. Qui la differenza è tra Uno e Molti. Questa differenza non è di certo soltanto quantitativa, ma qui è *accentuata* come quantitativa. Ed è poi assolutamente quantitativa come differenza tra natura e spirito, tra esistente ed esistente; giacchè la

natura è *Molti*, e lo spirito è *Molti*; l'una e l'altra sono un *esistente*. I giobertiani non badano allo spirito: il loro intuito non piglia che l'Ente creante l'esistente; per loro l'attività creativa è pura moltiplicazione: il *ritorno* (lo spirito) è qualcosa di appiccicato. — Di certo la natura è *moltiplicazione*, dispersione; ma, appunto perchè l' *esistente* non è solo natura, ma spirito, la natura non è semplice moltiplicazione, una diversità meramente quantitativa della idea.

Lo stesso difetto ne' così detti *Platonici volgari* e forse anche ne'non volgari; il sensibile, l'esistente è quel che partecipa dell'idea; l'Uno e Molti. Anche qui la differenza tra Uno e Molti non è solo quantitativa, ma pure è *accentuata* così. Tra esistente e esistente (natura e spirito) la differenza poi non può essere qui che questa: chi partecipa più, chi meno.

Il difetto in generale della differenza quantitativa tra natura e spirito può riassumersi così:

E solamente estrinseca; e la distinzione, l' atto della distinzione, cade in un *terzo* (nel soggetto), di maniera che lo spirito *è* solo diverso dalla natura, non *si distingue* egli stesso dalla natura. Essa non si può dire, di certo, nè una identità astratta nè una dualità astratta. Pure con essa sola non si può conoscere quella individualità concreta, che costituisce l' essenza dello spirito, cioè la soggettività che presume e soverchia sempre in se stesso tutto il reale.

Il difetto della differenza meramente qualitativa, consiste, come ho già osservato, nello spezzare la totalità ideale (la realtà) in tre diversi regni.

L'essenza del concetto — dell'idea — è di essere mediazione o relazione assoluta verso se stessa; di esistere come ciò che essa è in sè, come assoluta mediazione. Ora la natura è appunto l' idea come *immediate* esistente (e perciò fuori di sè); la estrinsechezza è l'immediatezza. La forma, dunque, dell' esistenza, dell'idea, la sua realtà, non corrisponde, nella natura, alla sua essenza. E però la idea stessa, niente altro, è quella, che supera e rompe di grado in grado la forma estrinseca immediata, nega la sua pro-

pria negazione ch'essa ha in se stessa come natura, per prendere una forma di realtà adequata alla sua essenza. Questa forma o attualità è lo spirito. Nella perfetta corrispondenza del concetto e della realtà sua, l'idea non è più estrinseca a se stessa (mero oggetto), e non è solamente per sè come vita e soggetto immediato (l'animale); ma, in quanto in sè e per sè soggetto e oggetto, sussiste come atto semplice e uno nella geminazione di se stessa. Lo spirito così, essendo il concetto esistente come concetto, o l'universale come coscienza di se stesso — è essenzialmente *libertà*; giacchè è la negazione positiva d'ogni oggettività esterna e in generale di ogni estrinsechezza. E perciò la natura non è come *un altro*, che sussista *accanto* allo spirito (differenza qualitativa), nè una diminuzione dello spirito o dell'idea (differenza quantitativa), ma l'idea come l'altro di sè stessa; non è *un* altro, ma *l'* altro assolutamente. (Io ci sono, immediatamente, così come son nato. In quanto *esistenza immediata* io non ci sono come quello che sono in me stesso: ci sono come l'altro di me stesso. L'altro è la mia immediatezza; e perciò non è *un* altro *accanto* a qualcos'altro). In quanto l'altro assolutamente, la natura è momento dello spirito; e perciò non ha realtà, che in quanto è in sè l'idea; e solo come spirito l'idea è vera e reale.

Concepita, nel modo che abbiamo visto, la differenza tra logo, natura e spirito, la filosofia ci apparisce come un tutto, le cui parti hanno tra di loro e col tutto stesso quella stessa relazione che i momenti del concetto.

Difatti la logica contiene l'idea nell'elemento astratto del pensiero o dell'*universalità*. Ma l'universalità, come momento del concetto, è essa stessa il tutto. E perciò la logica è insieme totalità perfetta, e l'idea logica è l'universale in sè *concreto*. È tale, perchè è in sè stesso mediazione assoluta, e ha in sè la particolarità e l'individualità; e quindi è soggettività, o come anche dice Hegel, *personalità* assoluta, *impenetrabile*: contenuto assoluto e forma assoluta.

Ma l'idea, appunto perchè è in sè *concreta*, supera se stessa come idea *meramente logica*. Essa non è l'universale concreto, che in quanto non è più in questo puro e indifferente elemento, ma si determina e particolarizza; risolve l'astrattezza propria dell'universalità, e *ci è*, esiste, immediatamente. In questa *prima* negazione l'idea è la natura.

Ora la particolarità, come momento del concetto, è essa stessa *tutto* il concetto; contiene l'universalità come sua sostanza, e la esprime nella sua determinazione. Come natura l'idea è, di certo, fuori di sè; ma, giacchè è ella appunto che nella natura è fuori di sè, la natura come negazione dell'idea ha in sè l'idea stessa, e perciò il momento dell'individualità; senonchè esprime e realizza questo momento, come fa di quello della universalità, nell'elemento della particolarità. L'universalità (la logica) contiene in sè la *differenza*, ma chiusa, implicata. Ora la differenza è *posta*, e arriva al suo *diritto* nella particolarità. La natura è il tutto come particolare (oltre la natura non ci è nulla, in questo senso): il tutto, l'idea che si particolarizza assolutamente e totalmente (Bruno: dimensionale infinito, infinito esplicato); la totalità assoluta de'*particolari;* non *un* particolare, ma il particolare; non *un* altro, ho detto, ma *l'* altro. Ma la particolarità deve, come fa l'universalità, superare e trascender se stessa. La natura ha, in quanto negazione dell'idea, la negazione in se medesima, e perciò si risolve nello spirito. — È negazione dell'idea, perchè l'idea è mediazione e la natura è immediatezza.

Lo spirito, in quanto è l'individuo, è parimente il tutto; ha in sè come momento, come negazione risoluta il particolare, e perciò è il ritorno all'universale. Ma questo non è più ora concreto soltanto in sè, ma *posto* come concreto; è l'idea *esistente attualmente* come forma assolutamente determinata, come verità sostanziale e realtà assoluta.

Logo, natura e spirito — questi tre assoluti, o meglio forme *totali* e *integrali* e perciò nè solo quantitativamente nè qualitativamente differenti tra loro, dello *stesso* asso-

luto — non sono tre *realtà* assolute, nel senso che siano *separabili* l'uno dall'altro e in questa separazione siano realtà assolute. Essi, invece, sono *momenti* della realtà assoluta; e questa è appunto la loro assoluta unità: l'assoluto spirito. Il logo, così per sè, non è realtà, se non in quanto è *Logica*, cioè spirito come pensiero del pensiero (pensiero puro). La natura, *fissata* come natura, non basta a se stessa, e perciò non è assolutamente reale; e perchè non solo presuppone *idealmente* il logo, ma ha come suo principio *reale*, appunto perchè ha come fine reale assoluto. l'assoluto spirito. — Generalmente universale, particolare, individuo non sono tre concetti, ma lo stesso concetto; e il reale concetto è il concetto come assoluto individuo.

Separando quello che è inseparabile, *fissando* quello che è semplice momento, rompendo quella unità assoluta in cui hanno la loro *sostanzialità* e verità logo, natura e spirito, si cade in alcuni gravi inconvenienti, che importa dichiarare:

a) Separando il logo dalla natura e dallo spirito, come se, senza di questi, egli fosse qualcosa, se ne fa da una parte un *astratto*, e d'altra parte come astratto s' identifica con l'*assoluto;* si sostanzializza o personalizza. si piglia così per sè come la verità, tutta la realtà, l'assolutamente reale, Dio medesimo. — A fronte del logo così concepito o, meglio, rappresentato, natura e spirito appariscono come qualcosa che non ha in sè valore, anzi sebbene dipendano dal logo così sostanzializzato e ne ricevano la luce e la vita, e perciò in certo modo lo esprimano, imitino, e rappresentino, pure hanno il difetto di alterarlo, guastarlo, oscurarlo, velarlo più tosto che svelarlo; lo svelano negativamente, cioè mostrando che lo velano e ne intorbidano la natia purezza. — Tale è l' inconveniente di una certa forma del Giobertismo (1): sebbene si dica, che l' Ente, non

(1) Quella forma esposta e criticata dal Nostro come il *falso Spinozismo* del Gioberti. Vedi *Filos. di Gioberti*, lib. III sez. I, cap. 1° p. 317 e sgg. — Ed.

creando, sia astratto, cioè non sia concreto senza natura e spirito, pure considerando la creazione come puro arbitrio, come pura *esteriorità* indifferente dell' Ente e d'altra parte dicendo l' Ente il puro *possibile* e, come puro possibile e solo in quanto possibile, *reale*, si ha questo difetto: si personalizza l' Ente *ut sic*, si piglia per Dio. E quella *concretezza* (natura e spirito) apparisce allora come estrinseca all' Ente, come qualcosa che lo vela più che non lo sveli: come il *sensibile*, il puro finito (quindi psicologismo = sensismo per Gioberti). S' intende male la creazione; si considera come puro atto estrinseco, accidentale e tale che intorbida la purità dell' idea. Ma, a che pro la creazione, se è ciò? Si divide quel che non si può: l'atto interno dall'esterno, l'*idea* del mondo dall'*esistenza* del mondo; questa, si dice, non corrisponde a quella; ci può essere e non essere, e quella invece è sempre. Non si vede che anche l' *idea* (l' idea del mondo) come un *interno* è essenzialmente un esterno; la sua essenza è appunto l'esteriorità, l'*esistere*, e perciò l'esteriorità, l'esistere, l'apparire non è niente di accidentale; non vela, anzi svela; non intorbida, anzi chiarifica. — Pare il contrario, sol quando si separa l'esterno da se stesso, cioè dell'esterno (natura) si fa il puro esterno, senza l' interno; il che non è. — Tale è il difetto anche del platonismo: il difetto anche di qualche hegeliano. — In questo modo d' intendere la cosa, avendo la natura e lo spirito non si ha niente di nuovo; anzi. Non si va avanti ma indietro; non si sale, ma si cade. A che servono? L'idea, pura, in sè, immacolata, basta a sè, è tutto. La natura esponendola e copiandola, lo spirito contemplandola, ci mettono qualcosa del loro, della loro cattiva natura, l' infangano, la deturpano (1).

(1) Già fin dal 15 settembre 1854 in una lettera a Terenzio Mamiani lo Spaventa scriveva: « Lei mi diceva di non essere pei panteisti, ed io le confesso di non essere panteista come s' intende ordinariamente. Quello che io non ho potuto mai comprendere nè forse comprenderò mai, è come Dio possa essere senza l'uni-

b) Ma qui sta il punto. Si attribuisce alla natura un *potere*, un *reale* ed effettivo potere, che è come un altro principio a fronte dell' idea pura, e la *limita*. Come? Non è dunque l' idea sola l' Ente, il Reale? Il principio di ogni realtà? *Separando* la natura dal logo, si ha questa conseguenza; si crede di fare del logo, della idea in sè, il tutto, e invece si fa della natura, del nulla, del caso, del fortuito, un opposto assoluto e reale del logo stesso. Qui si *sostanzializza* un astratto anche: l' esteriorità come semplice esteriorità, l' immediatezza.

c) Separando il logo dalla natura e dallo spirito, e la natura dallo spirito, si ha da una parte lo spirito come anche contaminazione della *purezza ideale*, e dall'altra come un opposto assoluto della natura come un ente per sè, come possibile senza la natura; l' anima come prigioniera nel corpo, esule quaggiù, etc.; e quindi il lassù separato dal quaggiù.

Questi inconvenienti non ci sono nel vero concetto della relazione tra logo, natura e spirito. Infatti, non è già che la dialettica finisca colla Logica, e poi si aggiunga *esternamente* un nuovo contenuto, o si passi a un Altro, estraneo al Primo (al logo); ma invece l'idea si condensa e profonda più in se stessa di grado in grado. quel che pare semplice *estrinsecazione* — il processo del logo alla natura — è insieme *intrinsecazione* dell' idea in se stessa. Si dice: l'idea è *immanente* nella natura. Vero. Ma ciò non

---

verso, e specialmente senza il mondo dello spirito. Ciò mi pare non solo una cosa assurda, ma direttamente opposta all' idea cristiana, alla trinità divina. Nè comprendo d'altra parte, come, ammettendo la necessità della creazione, si riesca alla immoralità, alla irreligione e simili. Io posso comprendere Dio come pensiero assoluto, assolutamente, necessariamente attivo ecc.; ma non so comprendere Dio come puro arbitrio, come attività senz' atto e simili, e quel che è peggio, come attività cieca e senza coscienza, E qui le dico forse una bestemmia: io credo che questa coscienza è impossibile in Dio senza l' universo ». Vedi B. Croce *S. Spaventa*, Napoli, Morano 1898, pag. 183. — Ed.

vuol dire, che la natura sia come un *esterno* dirimpetto all'idea, e perciò abbia qualcosa di *superfluo*, che debba essere considerato come nulla per riavere il monismo del pensiero. No, niente cade fuori dell'idea; e l'idea in quanto estrinseca a sè è la natura. Nello stesso modo, nello spirito non si aggiunge qualcosa estrinsecamente; ma lo spirito è invece l' esteriorità risoluta. Lo spirito non *vela* l'idea, ma come assoluta trasparenza o manifestazione è la sua unica vera realtà.

II. — *Lo spirito*

1. L' anima, lo spirito, non è una cosa, un ente, una sostanza, come si dice, in sè semplice, immateriale, senza relazione verso alcun'altra cosa, indistinta, meramente positiva. In generale niuna cosa, quale che sia, è così; giacchè è sempre, in quanto cosa, uno e molti in se stessa. Intendere le cose da un lato come molteplicità meramente estrinseca e dall'altro come identità meramente astratta e indeterminata, e quindi l' unità del mondo come assoluto meccanismo, è lo stesso che negare ogni unità reale, e perciò ogni realtà, ogni cosa; giacchè l' unità reale, effettiva, è solo nel fine, e nell'assoluto meccanismo il fine è estrinseco alle cose, e quindi non è vero fine. — Lo spirito è di certo, semplice. immateriale; ma la sua semplicità non è nuda qualità, anzi *atto;* e quest'atto è tutta l'entità sua, e consiste, in generale, nel distinguersi in se stesso da sè e nell'essere, nondimeno, o meglio farsi sempre uno con sè. Perciò è essenzialmente *manifestazione :* essere, per lui, e manifestarsi è tutt'uno; e non è, quindi, una essenza occulta, in sè, che sia prima e come nascosta dietro la sua manifestazione, ma è reale, è tutto quello che è, — cioè spirito, — in quanto si manifesta e non altrimenti che nella sua manifestazione.

In questa assoluta trasparenza, che è l'entità dello spirito, si distingue il contenuto e la forma, cioè: quello che è manifestato, e quello che manifesta o la manifestazione

propriamente detta. Il concetto dello spirito è vero o falso, secondo che s'intende la ragione di contenuto e forma. È falso, se non solo si distinguono, ma si separano; di maniera che da un lato il contenuto stia per sè, senza la forma, e non contenga che se stesso; cioè dire, in sè sia soltanto sè, e non sia punto, come contenuto, relazione verso altro; e dall'altro lato la forma stia anche per sè, e non sia che modo estrinseco della relazione del contenuto verso altro. Intesi così, forma e contenuto sono estrinsechi l'uno all'altro; quella non manifesta, e questo non è manifestato; giacchè la forma manifesta solo la relazione esterna del contenuto verso altro, e non il contenuto. Tale è, più o meno, l'herbartismo (1). Il concetto è vero, se il contenuto è in sè forma; il manifestato, il manifestante; l'essere in sè, la sua relazione verso altro.

In quanto essenzialmente manifestazione, lo spirito — l'anima — non ha una relazione estrinseca e accidentale col corpo, come una cosa qual si sia con un'altra, ma intima e necessaria; ciò che diciamo corpo, è il *suo* corpo. Spinoza ha ragione: *anima est idea corporis* (e quindi: *idea ideae*). E ciò vuol dire: l'anima non è punto senza il corpo, e senza che si mostri e si esprima in esso e lo faccia organo suo (non dico ancora: senza che formi a sè il suo corpo). E per corpo non intendo già quello che l'opinione volgare chiama corpo, che si vede e si tocca, e muta e si consuma e si dissolve; ma il corpo semplicemente, e, dirò così, puro (in generale il puro spazio, il puro esteso); non il fenomenale, esterno, ma l'interno; quel termine o limite, quella circoscrizione o opposizione che lo spirito *pone*, dico io, *trova*, dicon altri, in se stesso, e che esso abbraccia, contiene, supera (e che supera, appunto perchè è lui che l'ha posto; altrimenti non lo supererebbe); quel sensibile, o esteso, spaziale, o non so che, senza di cui lo spirito non *sentirebbe*, nè *rappresenterebbe*, nè *imaginerebbe*, nè appetirebbe, e quindi non penserebbe nè vorrebbe. E non dico già che il corpo senta e rappresenti e appetisca e pensi e voglia lui, ma solo che senza di esso tutta questa attualità dello spirito non avrebbe luogo. E in generale lo spirito non sarebbe nè teoria nè pratica, nè diritto nè morale nè costume, nè società, nè stato, nè storia, nè arte, e nè anche religione e filosofia; e insomma tutta quella infinita ricchezza che si chiama universo umano. Senza questo termine — il corpo, — senza la manifestazione, lo spirito sarebbe quasi il nulla; un puro ente, un punto isolato, incognito, occulto, sterile; un grano di sabbia nel deserto del mondo. — Tale è la nuda essenza, senza il fenomeno: la semplicità astratta.

(1) Vedi lo scritto *Idealismo o realismo*, in *Scritti filos.*, p. 353 e sgg. — Ed.

In quanto non è astrattamente semplice, anzi in sè differente, e pure uno sempre con se stesso, e come tale unità è essenzialmente manifestazione, lo spirito è *attività*. In questa, in quanto contiene la differenza, è la radice delle forme, o gradi, o potenze o facoltà dello spirito; le quali non sono soltanto diverse, ma opposte anche; e come diverse e opposte non sono un *aggregato*, ma hanno il loro nesso nell'attività stessa, cioè in quella unità concreta che è lo spirito. Questa è così larga e poderosa, che comprende e unisce in sè senso e intelletto e ragione e cieco appetito e deliberato volere, e non le sole forme particolari di tali potenze; lo spirito si determina da sè e viene determinato da altro; è libero, è necessitato; e fa il bene e il male, il giusto e l'ingiusto; è pio ed empio; etc. Perciò non si può dire che sia unità già fatta o che s'abbia ancora a fare, passata o futura soltanto; ma è presente e attuale; cioè dire, si produce e realizza come unità; pone se stessa, ponendo e unendo gli opposti; e quindi è processo, sviluppo.

Da ciò risulta il vero concetto delle potenze o facoltà dell'anima. Lo spirito si forma e diventa per sè ciò che esso è in sè. Le potenze non sono entità particolari, date tutte insieme, innate, a priori, ma i gradi di questa formazione o sviluppo. Lo spirito così è come il pedagogo di se stesso; e questo processo non è da confondere con l'educazione

individuale propriamente detta; la quale non sarebbe possibile senza di esso. L'individuo come tale non si forma ed educa da sè, ma suppone il padre, la madre, altri individui, la società e l'ambiente esterno; e pure non si può dire che tale educazione sia un effetto tutto meccanico, ed estrinseco. Così la parola e le prime operazioni non s'insinuano soltanto da fuori; chi impara a parlare e a fare, crea in certo modo la parola e fa anche da sè. Questa spontaneità o originalità è l'essenza delle spirito, il quale in verità non presuppone che se stesso (come individuo presuppone altri individui), e perciò forma egli stesso. Presuppone di certo la natura, che è stata detta sempre la prima madre ed educatrice; ma la natura intanto educa, anzi produce, lo spirito, in quanto è in sè spirito.

Anche la natura ha gradi, e si forma e si sviluppa da sè. Ma i gradi naturali appariscono come esistenze particolari, per sè, separate ed estrinseche le une alle altre: e invece i gradi dello spirito, sebbene distinti, sussistono sempre gli uni negli altri, gl'inferiori ne' superiori, come momenti. Così quando la natura ha prodotto l'uomo, sussistono separati dall'uomo e tra di loro la scimmia e tutti gli altri animali; se, invece, lo spirito è divenuto ed è attualmente rappresentazione o pensiero, la sensazione come tale non sussiste separatamente, ma, come contenuto, nella rappresentazione o nel pensiero, e quindi non è più mera sensazione. E d'altra parte, se lo spirito non è ancora attualmente rappresentazione o pensiero, ma sensazione soltanto, ciò non vuol dire che la sensazione non sia punto l'una o l'altro. Rappresentazione e pensiero sono implicite nella sensazione, tanto che questa diventa rappresentazione, e, in quanto rappresentazione, pensiero. Non ci sarà dubbio che il minerale sia divenuto, una volta, nel primo tempo, vegetale; e il vegetale, animale; e la scimmia, uomo. Questo fenomeno ora, anzi da un pezzo, non si vede più. Ma quella *virtus* originale, che lo produceva, propria una volta della natura, vive ed opera tuttora, ed è propria dello spirito; è la sua eterna essenza: in esso solo le forme na-

scono e derivano l'una dall'altra. Questa potenza di contenere e di riassumere in sè e l'una nell'altra tutte le sue forme, spiega da una parte l'esistenza dell'elemento razionale (etico, religioso, filosofico) anche nella forma sensitiva; e dall' altra parte l' origine dell' apparenza condillachiana, cioè dire che tutta la vita dello spirito non sia che sensazione trasformata. Ciò è vero, ma unicamente nel senso che la sensazione sia lo spirito come sensazione, e non già la sensazione astratta, isolata, indeterminata, o la nuda impressione. Se il Condillac ha torto, non nel concetto generale della possibilità di dedurre le forme dello spirito l'una dall'altra, e tutte da una originaria, ma nella esecuzione tutta sua propria di questo concetto, non hanno di certo ragione — e per me sono inferiori in ciò al filosofo francese — tutti coloro, che, come p. e. il Cousin, considerano queste forme come *irriducibili*, affermando che tra l'una e l'altra vi ha un abisso, e intanto difendono l'unità dello spirito (1).

In quanto non esclude, ma comprende in sè la differenza, la vince e idealizza, lo spirito è libero. La libertà non è una facoltà vuota, indeterminata, il cui ufficio consista nello schivare il limite, la differenza, la natura, l'oggetto. La differenza, — e quindi l' opposizione, il contrasto, la lotta, la scissura, — appartiene all'essenza dello spirito. E qui, e non già in una causa estrinseca, è la vera radice del dolore, e anco del male. Dolore e male non s'introducono da fuori, per opera, come crede la fantasia, di ostili o malvage potenze sopranaturali; ma hanno origine e sede nello spirito, e sono assolutamente intimi e spirituali. Quindi la possibilità di superarli; e per conseguenza la letizia e il bene. Se il dolore, e

(1) Vedi la nota a pp. 268-9 degli *Scritti filosofici* e cfr. la recensione scritta dal Nostro della *Philos. sensualiste au XVIII siècle* nella *Rivista contemporanea* dell'agosto 1856, VII, 454-64. — L' osservazione, del resto, che bisogna riconoscere nel sensismo un tentativo di rendere intelligibili le varie attività dello spirito nella loro unità era stata fatta dall' Hegel. Vedi *Philos. d. Geistes*, § 442 (ed. Boumann) Zusatz.

così anche il male, fosse qualcosa di assoluto, e non già una forma della differenza, contenuta e quindi superabile, dallo spirito, il godimento e il bene sarebbero impossibili. L'intelletto astratto considera il male come l'assoluto contraddittorio del bene, e quindi pari, nella stessa contradizione, al bene; e non si avvede che, se il male non fosse in sè niente niente di bene, non potrebbe esser rimesso, perdonato, espiato, vinto; io dico bonificato; e il bene non esisterebbe. — Intesa così, la libertà dello spirito non è una forma, potenza, o grado particolare, ma tutto lo spirito, la sua vera essenza; ed è presente in ogni grado, come attività che lo trascende.

2. Lo spirito è sviluppo; ha un principio e un fine, ma non in altro, anzi in se stesso; altrimenti non sarebbe sviluppo, cioè l'atto d'adeguare la sua realtà al suo concetto; e il suo concetto è il *concetto* stesso, l'assoluta idea. Perciò principia come l'idea. — Il principio, il cominciamento, è in generale l'immediato, l'indeterminato, l'astratto, l'essere semplicemente. Il principio dell'idea logica è l'essere assolutamente puro, *ut sic*; il principio della natura è lo spazio (l'essere puro naturale); il principio dello spirito è l'anima, la mera anima (l'essere puro spirituale). L'anima, come principio, è indeterminata e immediata, ma non è l'assolutamente immediato e indeterminato; è più determinata e concreta del principio dell'idea logica, in quanto ha in sè tutta l'idea logica, e perciò è realtà; e in quanto risulta dalla natura e l'ha in sè tutta quanta, e perciò è la idealità reale della natura, essa è più determinata e concreta d'ogni realtà meramente naturale; è, dunque, indeterminata e astratta, non come idea pura, nè come pura realtà, ma come spirito, come quella realtà che è lo spirito. Questa indeterminatezza è lo spirito semplicemente potenziale. Tale è il neonato l'infante.

Il principio dunque dello spirito, la nuda anima, non è l'essere, non lo spazio, ma lo spirito stesso — l'ente che è sviluppo — come essere o, se si vuole, come spazio, come esteso, come corpo, vero corpo, corpo *simpliciter*. Dicendo spazio, non intendo, ripeto, lo spazio naturale, ma l'*atto* spaziale, o, se mi si permette la parola, spaziativo.

L'anima difatti è senso o sentimento di sè (chi dice senso, dice di necessità senso di sè). Ora il senso come principio è immediato, astratto, indeterminato, illimitato, indefinito; non sente *questo* o *quello*, ma *sente;* ecco tutto. È senso, che è in fondo a ogni senso particolare, specificato, determinato; che non ha un *termine* particolare, ma il cui termine è esso stesso indeterminato e indistinto; e pure è termine: se non fosse termine, non ci sarebbe il senso. Questo termine così è appunto la natura, da cui lo spirito risulta, e che ad esso è *congiunta* e *affine;* è il corpo, il suo corpo; lo spazio, il suo spazio. Questo senso è quello che il Rosmini — parlando dell'anima, in quanto *sente*, cioè in quanto semplice anima, e non ancora dell'anima in quanto *intende*, in quanto spirito — chiama *sentimento fondamentale;* il cui termine è appunto il corpo, l'esteso (solido) *simpliciter* interno. Tale è lo spazio appunto, non come il principio della natura, ma in quanto termine, in quanto *sentito*, in quanto *mio* spazio; non l'esteso, in quanto fuori dell'inesteso, ma in quanto contenuto nell'inesteso. E l'inesteso che contiene in sè l'esteso, è appunto l'anima: quella semplicità che è l'anima.

Lo spirito che non è altro a principio che questo sentimento fondamentale, questo termine interminato, spazio illimitato, pura estensione, campo indefinito e incircoscritto, cioè dire il corpo, mediante il quale, nondimeno, è in diretta comunicazione con la esterna natura, l'anima così vive una vita chiusa, occulta, muta, non espressa punto; accoglie — appunto in questo campo e mediante esso — a poco a poco le terminazioni estrinseche, indeterminata si determina, si limita, si particolarizza, si concreta, si riempie, si forma e attua come anima naturale; riceve in sè immediatamente e idealizza la natura, tutte le determinazioni naturali; si fa come immediato microcosmo; si configura e s'imagina; diventa senso reale di sè e delle cose; assume e riassume in sè le determinazioni sideree, solari, terrestri, climatiche; è razza, e nazione; disposizione naturale, temperamento, età, abito, carattere. L'anima, da puro sentimento fondamentale indeter-

minato, è divenuta anima reale, *individuale*. — Fra questi due estremi corre tutto il processo antropologico (1).

Anima è sentire; questa è la sua essenza. Sentire non è mera realtà, essere, sussistere soltanto. Ogni realtà è in sè idealità. Ma altro è essere in sè idealità, altro è sussistere come idealità. Sussistere come idealità è la realtà, che per così dire, tocca e compenetra sè; e questa compenetrazione di sè, il sussistere come quest'atto, è in generale il sentire, l'anima. Ora l'anima, che nel primo estremo del processo antropologico era tale idealità — cioè spaziare e estendersi e nella sua estensione attingere sè — indeterminatamente; nel secondo estremo; ricevuta e idealizzata in sè la realtà naturale, tutta scritta oramai, cioè determinata — in quanto campo, estensione o tavola rasa — mediante la stessa estensione sua, cioe il corpo; superata e fatta segno, organo, espressione e specchio di se medesima la stessa corporalità sua; divenuta vero atto del corpo, e quindi senso concreto e perfetto di sè; l'anima così, come compenetrazione di sè (compenetrazione, si noti bene, in quanto anima; in quanto sentimento corporeo, direbbe il Rosmini), è *identità ideale pura con se stessa*. Questa identità — questo A = A, non vuoto, ma pieno, concreto; e concreto come A, non come identità — questa è l'anima come Io, coscienza, sapere, certezza.

Come coscienza, come tale identità, l'anima si *distingue* dal mondo esterno, mediante il quale si è formata, e che prima non era altro per essa che quell'interminato termine o spazio. E il mondo diventa così *oggetto*, mondo degli oggetti; e l'anima, *soggetto*. È un atto solo, in cui a un tratto si distinguono e sorgono soggetto e oggetto, io e non-io. L'anima dice, la prima volta, *essere;* io *sono*, l'oggetto *è*. Prima non diceva in sè nulla; era *terminata* soltanto; non avea ancora il suo termine dinanzi a sè, come distinto da sè, come oggetto.

L'*essere* è la stessa identità ideale pura. Come tale — co-

---

(1) Descritto da Hegel nella prima sezione della prima parte della *Filosofia dello Spirito*. — Ed.

me indeterminato — è il principio dell'anima in quanto coscienza. Questa indeterminatezza, che è il carattere della prima coscienza, non deve essere confusa con quella propria dell'anima come sentimento fondamentale. L'anima ha ora un contenuto, tutto il contenuto naturale; e perciò come sentimento, come semplice anima, non è indeterminata. Ma come sapere, coscienza, Io, non ha ancora un contenuto; l'oggetto per essa, in quanto *oggetto*, e non già in quanto *termine* soltanto, è ancora indeterminato. Per noi, che siamo già coscienza concreta, e qualcos'altro anche, l'oggetto, il mondo degli oggetti, noi medesimi come oggetto di noi medesimi — tutto ciò è distinto, specificato, determinato; ma per l'anima come Io immediato o prima coscienza, non è così; il mondo per essa si riduce a questo: *è;* ed essa stessa a questo solo: *sono*. Soggetto e oggetto sono, in quanto tali — e, ripeto, non in quanto sentimento e termine — indeterminati.

E qui ha luogo un nuovo processo; cioè la determinazione progressiva di soggetto e oggetto, di questi due mondi distinti in uno. Prima l'oggetto è semplice *oggetto*, *è;* e il soggetto è coscienza meramente sensitiva. Poi l'oggetto è *cosa e sue proprietà ;* e il soggetto è coscienza *percettiva*. Finalmente l'oggetto è uno (universale) e molti (particolare), forza ed estrinsecazione, causa ed effetto, legge e fenomeno, vita e organismo; e il soggetto è coscienza intellettiva. A poco a poco lo spirito, in quanto coscienza o sapere, si forma, come prima si era formato come anima, come sentimento. E si forma mediante l'oggetto, riferendosi sempre ad esso, e distinguendosi da esso; e apparendogli l'oggetto sempre come un altro, diverso, opposto. E l'oggetto si forma parallelamente come oggetto, si specifica, si determina. Questo parallelismo, cioè l'esserci il soggetto solo in quanto si riferisce a un altro, all'oggetto, questa *dipendenza*, è la natura della coscienza in generale. In sè non è così, non è parallelismo, ma è tale per la coscienza naturale. E d'altra parte questa dipendenza non è quella prima e assolutamente originaria dell'anima dalla natura; giacchè l'anima non distingue sè dalla natura, e la coscienza si distingue; e le determinazioni del

termine (del sentito) sono *sensitive*, e quelle dell'*oggetto* sono *intellettive*.

Formato l'oggetto e quindi il soggetto come distinto da quello, tutto il progresso consiste ora nella risoluzione del parallelismo. I geometri definiscono il parallelismo: incontro nell'infinito. Non si vede che, se ci è incontro, non ci è più parallelismo; o che, se non ci è incontro mai, l'infinito è meramente imaginario. Il parallelismo della coscienza si risolve davvero nella infinità della coscienza di sè. Ed ecco brevemente come va la cosa.

Come coscienza, io sono atto *distintivo;* come mero senso, non sono così. Come coscienza dico*: è;* come senso, non dico nulla.

Ora come coscienza sensitiva e percettiva io sono *distinzione*, ma non mi *so*, davvero così; giacchè io non mi so, che in quanto so l'oggetto; e l'oggetto qui o è assolutamente indistinto in sè come oggetto, o è imperfettamente e accidentalmente distinto. Nella coscienza intellettiva, invece, io mi so come atto distintivo, in quanto l'oggetto è quella stessa distinzione che *sono* io come sapere. Ma appunto perchè mi so così, — cioè dire, l'oggetto ha quella stessa forma che sono io come sapere, — io ora come coscienza non *sono* più soltanto quella distinzione, ma *sono* la *medesimezza* di soggetto e oggetto. *Sono*, ma non mi *so* così. L'essere così è l'essenza dell'autocoscienza; come prima l'essere era la distinzione, così ora è la medesimezza di soggetto e oggetto. Perchè io non sia soltanto, ma mi *sappia* così, oggetto e soggetto devono non solo *essere* medesimi nella forma, ma *farsi* tali nel contenuto. Questa produzione esige l'attività pratica del sapere; e in ciò consiste la natura e il progresso dell'autocoscienza. La quale, si noti bene, non vuol dire soltanto coscienza di sè, che è inseparabile da ogni forma della coscienza, anche della prima e immediata, cioè la sensitiva; ma coscienza di sè come *se stesso*, medesimo: come medesimezza di soggetto e oggetto. — I gradi dell'autocoscienza sono: 1. l'*appetitiva*, nella quale l'oggetto non è più mero oggetto, giacchè in esso il soggetto è come medesimo, sebbene non si *sappia* ancora

così; e in questo essere e non sapersi medesimo consiste l'appetito; 2. la *riconoscitiva*, nella quale l'oggetto è un altro oggetto, un'altra autocoscienza; l'uno si sa nell'altro, in quanto è riconosciuto dall'altro e si riconosce nell'altro; e nel riconoscimento eguale, assoluto, l'oggetto è la medesimezza stessa. — A questo sviluppo dell'autocoscienza corrisponde la formazione del soggetto come soggetto, la sua educazione; giacchè, quando l'oggetto è mero oggetto, la relazione in cui consiste la coscienza, è puramente teoretica, e solo quando l'oggetto è soggetto o almeno non più mero oggetto, ma l'appetibile, la relazione è principalmente pratica. L'oggetto e il mondo degli oggetti *ut sic* non educa il soggetto; ma si richiede il mondo degli altri Io o soggetti (1). — 3. Quando l'oggetto è la *medesimezza* stessa, quella *distinzione* in cui consiste il sapere, rimane, ma come indifferente; l'oggetto è distinto si dal soggetto, ma non più diverso o differente. L'autocoscienza è *assoluta*; il sapere è *mentale* (razionale) (2).

Fin qui, dunque, lo sviluppo dello spirito è stato questo. Prima, immediatamente, lo spirito era semplice *anima*, sentimento, unità immediata astratta de' due mondi, che poi si distinguono come soggetto e oggetto; vita occulta, profonda, inconsapevole, infantile. Poi, lo spirito era sapere, coscienza in generale, questa stessa distinzione e opposizione di soggetto e oggetto; l'oggetto era pel soggetto (per lo spirito come semplice sapere) un altro, un diverso; egli non riconosceva in questo se stesso. Ora, lo spirito, in quanto quella medesimezza in cui si unificano coscienza e autocoscienza come

(1) È opportuno qui confrontare l'esposizione che lo Spaventa fece della teoria dell'autocoscienza riconoscitiva in altra opera sua. Vedi l'Appendice a questo volume, II. — Ed.

(2) Tutto questo processo è esposto da Hegel nella 2ª sezione della *Filosofia dello Spirito* e nella *Fenomenologia dello Spirito*. Lo Spaventa lo aveva descritto di proposito nella prima parte dei suoi *Principii di filosofia*, pp. 1-83, e intorno ad essa aveva scambiato nel 1857 una serie di lettere molto istruttive col fratello Silvio chiuso nell'ergastolo di Santo Stefano. Vedi Croce, o. c., cap. VIII. — Ed.

tali, in quanto *mente* o ragione, è di nuovo unità o identità con se stesso, e insieme distinzione e opposizione di sè in se stesso; ma non è nè la prima unità (immediata, puramente antropologica), nè la prima distinzione o opposizione (semplice coscienza o sapere in generale). Egli ha superato questa opposizione, e si è rifatto unità; ma questa unità ha in sè come momento l'opposizione. Perciò nè l'unità è quella di prima, nè l'opposizione. Sebbene superata, l'opposizione ci è ancora, non è annullata, e perciò l'unità non è più quella di prima; ci è ancora, perchè ci è ancora l'oggetto, e annullato l'oggetto, sarebbe annullato il sapere, la coscienza in generale, si ritornerebbe alla mera anima, al nudo senso. Ma, — ecco la differenza, — lo spirito ora nell'oggetto si riferisce solo a se stesso, non a un altro, a un diverso; trattando, dirò così, l'oggetto, tratta solo se stesso; comprendendolo, comprende solo sè; determinandolo, determina solo sè. E non è già che l'*oggetto* ora non sia altro che l'Io, come si dice, il puro Io, qualcosa di puramente soggettivo, cioè di non oggettivo affatto; sia andato in fumo come oggetto, come oggettività (questo si chiama comunemente idealismo). No, non è questo il caso. L'oggetto ci è, rimane, non è punto qualcosa di aereo, di imaginario, di apparente, di meramente soggettivo; ma, — e questo è il punto, — non è nè meno qualcosa di meramente oggettivo o estraneo al soggetto, allo spirito. Lo spirito riconosce ora nell' oggetto se stesso, le sue determinazioni, la sua propria natura. Questa posizione, — il soggettivo che non è meramente soggettivo, e l' oggettivo che non è meramente oggettivo,—questa *certezza oggettiva* e questa *oggettività certa*, questa medesimezza è la *mente*, lo spirito come mente, la verità dello spirito: la verità. — L'anima *ut sic*, quella unità immediata de'due mondi, non è il vero spirito, non è la pura verità; manca il sapere, il giudizio, la distinzione. La coscienza *ut sic* non è il vero spirito, non è la verità; perchè manca la medesimezza, — non la prima, immediata, naturale, ma quella che ha in sè la distinzione, — cioè la *prova*, l'apodittica, l'assolutezza del sapere, e

questa è solo il riconoscere se stesso nell'oggetto: l'unità, non *trovata* soltanto, ma *pensata;* non il giudizio solo, ma il sillogismo; in somma, la ragione (Kant intitola la critica della conoscenza *critica della pura ragione.* V. più sotto).

Lo spirito come mente o ragione è il vero spirito. Spirito e ragione, dice Hegel, sono come corpo e gravità, come volere e libertà. Corpo non grave non è corpo; volere non libero, non è volere; spirito senza ragione, non è spirito (1).

Qui ha principio un nuovo processo. Prima era quello dell' *anima;* poi quella del *sapere;* ora è quello dello *spirito*, cioè del conoscere e del volere, della teoria e della pratica, del conoscere mentale o *umano*, e del fare umano. E dico *umano*, non solo come *pratica*, ma come *teorica;* giacchè lo spirito ora non trova e vede soltanto le determinazioni dell'oggetto, ma le produce lui insieme; le determinazioni dell'oggetto (spazio, tempo, categorie) sono le sue proprie determinazioni. Lo spirito infatti, come ho detto, non è, in quanto ragione, nè la semplice *idealità occulta* dell'anima (qualcosa di meramente soggettivo) nè la semplice *realtà aperta* della coscienza in generale (qualcosa di meramente oggettivo), ma è l'unità de'due lati; e questa distinzione non è annullata, ma la soggettività e l'oggettività sono momenti e come due forme della stessa unità, che è lo spirito. Lo spirito, quindi, 1.° in quanto tale unità (di soggettivo e oggettivo) nella forma soggettiva, è *teoria*, intendimento, conoscere (verità); 2.° come questa stessa unità nella forma oggettiva, è *pratica*, volere, fare (bene; e più propriamente, come una semplice forma, distinta o opposta all'altra, è felicità); 3.° come unità concreta e per sè de' suoi due lati, di conoscere e volere — di quel conoscere che è tutto volere, e di quel volere che è tutto conoscere — è libero spirito, reale ragione (bene, etica).

(1) Vedi Hegel, *Philos. des Rechts*, 2. ed. Gans, Berlin 1840, § 4 Zusatz. — Ed.

Spieghiamo chiaramente questi gradi (1).

Lo spirito come ragione teoretica (intendimento, o semplice mente) è prima indeterminato, sebbene sia assolutamente determinato come anima e come coscienza; è intendimento sensitivo, contemplazione immediata, intuizione (intuito giobertiano, potenzialità assoluta del conoscere, come primo atto del conoscere): sensibilità, direbbe Kant; sensibilità pura, colle sue due forme di spazio e tempo. (Per Kant la sensibilità, — la conoscenza sensitiva, — è il primo momento della ragione teoretica; sebbene, poi, per lui la ragione teoretica, la conoscenza, si esaurisca nella semplice coscienza, nella opposizione di soggetto e oggetto, Io e non Io, e la ragione come vera ragione sia un mero postulato). Spazio e tempo ora (come forma della conoscenza intuitiva, e non già del semplice sapere sensitivo; questi due campi indeterminati, indefiniti, nei quali si determinano, si disegnano, appariscono, mutano e spariscono gl'individui reali) non sono più quel che erano, così nella semplice anima, come nella semplice coscienza. Nella semplice anima il tempo è implicato nello spazio, non è così per sè, non è *distinto* dallo spazio (nella semplice anima non ci è cronologia); e d'altra parte lo spazio, in sè distinto dall'anima, non è *actu* distinto; è semplice *termine* dell'anima, non *oggetto;* e l'anima non *si distingue* da esso. Perciò la vita dell'anima è occulta, sorda, inconsapevole. Nella semplice coscienza sono distinti dal sapere, dal soggetto, e tra di loro; ma sono *meramente* distinti; sono semplici determinazioni dell'oggetto, e intanto del soggetto; immediatamente, sono l'Ora e il Qui del sapere sensitivo. Nell'intendimento, invece, spazio e tempo sono determinazioni oggettive e soggettive insieme (l'oggetto è in sè quale io lo conosco; è in sè conoscibile, la conoscibilità stessa); sono determinazioni razionali; la produzione immediata della ragione, della ragione immediata, originaria (come unità o medesimezza del sapere e dell'essere. Trende-

(1) Vedi la 3ª sezione (*Psicologia*) della prima parte della *Filosofia dello Spirito*. — Ed.

lenburg dice: movimento; spazio e tempo = prodotti immediati del movimento). La ragione—lo spirito come ragione—è produttiva (creativa); questa è la sua essenza. E produrre qui non è attività vuota, meramente interna, un vano gioco; ma è porre qualcosa che è, che sta, che sussiste; qualcosa di *positivo*, di nuovo, di reale, di oggettivo, e che nondimeno è intimo al produttore stesso, alla stessa soggettività sua. Così lo spirito come conoscenza o intendimento sensitivo, intuizione, contemplazione immediata, ha di certo l'oggetto, il reale, dinanzi a sè come un *dato*, qualcosa che è lì, che egli trova; ma pure il reale, l'oggetto, non è un semplice *dato*, nè lo spirito un semplice *spettatore*. Intuendo l'oggetto, egli produce (crea) la realtà stessa dell'oggetto; produce quelle determinazioni, quelle forme (spazio e tempo), per cui il reale, l'oggetto, è quello che è, cioè intuibile, immediato; egli si dilata e si spande come spazio e tempo, e questa sua espansione è insieme l'attualità dell'oggetto. L'oggetto è posto, come è, nell'atto e dall'atto stesso dell'intuizione.

Il secondo grado dell'intendimento è la *rappresentazione*, la conoscenza rappresentativa. Nella conoscenza sensibile la produttività della ragione (e in cui consiste la ragione) è condizionata (dipende) dall'oggetto in quanto *dato;* sebbene l'oggetto non sia quello che è (cioè spaziale e temporale) se non come produzione dell'attività conoscitiva. Ora, nella rappresentazione, la produttività è più libera. Presupponendo sempre il dato sensibile, essa crea non solo *forme*, ma un nuovo *dato*, un nuovo *contenuto* (prima implicito nel dato sensibile), cioè il lato o i lati comuni, il *comune*, di più oggetti, di più reali. Questo *comune* è il nuovo oggetto, il nuovo contenuto, il nuovo reale: il *rappresentato*. La produttività della ragione consiste qui nella forma *comunitativa*, nell'accomunare: forma che fa il contenuto, il nuovo contenuto, il comune. Ma è ancora produttività limitata, perchè dipende da questo o da quel lato del sensibile concreto, dal caso, dall'arbitrio, secondo che questo o quel lato del sensibile concreto, dal caso, dall'arbitrio, secondo che questo o quel lato

fissa e chiama a sè l'attività razionale. È quindi un *comune* casuale, accidentale, fortuito; che non esprime, diremmo noi, l'essenza degli oggetti, il loro concetto, il loro *genere* etc. (Questo è quello che Vico chiama universale fantastico, poetico, mitico) (1). E qui è la radice della parola e del mito. Io dico: *cavallo*. Cosa vuol dire? È una rappresentazione; rappresenta il cavallo, esponendo non il concetto di esso, la sua essenza, — quel lato che abbraccia tutti i lati e perciò non è lato, — ma un lato solo: p. e. la *velocità*. Un altro parlante si rappresenta un altro lato, e dice, favellando, altrimenti il cavallo: un'altra rappresentazione. Il mito, — degenerazione o no della parola, — nasce dalla parola). Il campo della rappresentazione è il campo dello spirito come fantasia, imaginazione, favella, memoria etc.

La produttività della ragione (teoretica) è libera davvero (veramente creativa), in quanto intende, cioè produce, non più il semplice *comune*, ma l'*universale*; quello che diciamo universale concreto, il concetto; che non è una faccia dell'oggetto, ma la sua ragione, il suo principio, la sua causa, la sua essenza; che lo costituisce, lo definisce, lo pone, ne fa qualcosa di costante, di necessario, di eterno: la sua *idea*. Intendere qui è produrre davvero; perchè l'inteso, l'universale, non è che in quanto è inteso, e l'atto dell'intendere è in sè il prodotto suo (dello stesso intendere). — Qui si vede come il vero reale e quindi il vero intendere non è il sensibile e la conoscenza sensibile, nè il rappresentato e la rappresentazione; ma è l'inteso (l'idea, l'intelligibile) e l'intendimento che ha posto o presupposto a sè tutto questo. — Questo intendere è il pensare: concepire, giudicare, ragionare.

La ragione, liberamente e assolutamente produttiva, non è più meramente teoretica, contemplativa, ma operativa: non è più l'idea, il concetto, la teoria che suppone il dato sensibile, rappresentativo, l'oggetto, il reale; ma è l'idea, il concetto, la teoria che produce l'oggetto, il reale, e si fa pratica. La ragione così è il *volere*, lo spirito come volere, in generale.

(1) Vedi Spaventa, *Prol. e introd. alle lez. di filosofia*, Napoli, 1862, pp. 83-102, e Croce, *Estetica*, Palermo, Sandron, 1902, pp. 228-43. — Ed.

3. Dichiariamo questo concetto, e quindi i gradi principali del dovere.

Lo spirito come ragione è attività produttiva; ma non è tale immediatamente. Egli è teoretico e pratico (intendimento e volere); ma solo come unità di questi due lati è spirito *libero* (etico). Difatti, in primo luogo, lo spirito come teoretico è ne'suoi tre gradi attività produttiva sempre limitata; giacchè come *intuizione* presuppone l'oggetto particolare, individuo, dato; come *rappresentazione* (come produzione del comune) presuppone una moltitudine di oggetti particolari e la esistenza delle loro particolari determinazioni; come *pensiero* (come produzione dell'universale: principio, causa, essenza, ragione del particolare) presuppone il comune (la rappresentazione, la parola, il mito). In questo triplice presupposto consiste la limitazione dell'attività produttiva. Pure non bisogna confondere questa limitazione con quella propria della semplice coscienza in generale; è questa una differenza notabile. Anche la coscienza presuppone in generale l'oggetto, e perciò è limitata. Ma nella coscienza l'oggetto apparisce ed è saputo come un *altro* verso il soggetto, come qualcosa di negativo dirimpetto all'io che lo sa. Nello spirito teoretico, invece, se da una parte l'oggetto non cessa di essere ed è sempre a me dinanzi, e quindi il contenuto della coscienza è *oggettivo* (se l'oggetto cessasse di essere a me dinanzi, cesserebbe la coscienza, il sapere, e col sapere la conoscenza); dall'altra parte l'oggetto non è più qualcosa di dato, estraneo, fortuito, accidentale, acquisito, *a posteriori*, ma diventa qualcosa che lo stesso soggetto, lo stesso io, pone; qualcosa d'intimo, di soggettivo, una reminiscenza (Platone in fondo avea ragione), un *a-priori;* qualcosa di universale, di necessario, di razionale; il contenuto che è dinanzi a me come oggetto, è anche *in me*, è soggettivo, è il prodotto della mia attività stessa. Così nella intuizione, l'oggetto è

spaziale e temporale; ma spazio e tempo sono insieme prodotti dell'*attività mia intuitiva.* Nella rappresentazione, il comune esiste negli oggetti di cui esso è il comune; ma come comune, in questa forma della comunità, esso è insieme il prodotto della *mia attività rappresentativa.* Nel pensiero finalmente, l'universale esiste come principio, essenza, ragione, nel particolare; ma come universale, in questa forma della universalità, esso è insieme il prodotto della *mia attività pensante.* Questa attività in generale dello spirito teoretico, — la quale non è vuota, indeterminata, ma è un sistema di forme,—è quello che si è detto l'*a-priori* nella conoscenza (l'*innato* nel cartesianismo (1), l'*intellectus ipse* nel leibnizianismo); sono le forme di spazio e tempo; quelle dell' attività rappresentativa, della fantasia, della parola, del mito, della memoria; quelle del pensare (del concepire, del giudicare, del ragionare e del provare). — Questa limitazione propria dello spirito teoretico si risolve, come ho detto, in quanto l'universale (il quale è l'oggetto e insieme il prodotto dell' attività del pensiero) si dichiara la causa, il principio, la ragione, che produce tutto quello che esso presupponeva: cioè dire l'oggetto particolare, la moltitudine degli oggetti particolari e il comune; l'intuito e il rappresentato; l'intuizione e la rappresentazione. — Gioberti dice: mimeticamente, il senso produce la imaginazione, e questa la ragione; metessicamente, la ragione crea l' imaginazione, e il senso. Noi diciamo lo stesso: la mimesi è la semplice apparenza, l'immediato, il cominciamento; la metessi è l'attualità del concetto, la quale è il principio della genesi del concetto stesso. La ragione, come principio così, non è più teoretica soltanto, ma pratica

In secondo luogo, lo spirito pratico non è immediatamente, in quanto comincia, vero volere, ma solo formalmente: nello stesso modo che lo spirito teoretico in principio ha una verità soltanto formale. Infatti, spirito teoretico e spirito pratico (intendimento e volere) non sono due spiriti, due enti,

(1) Vedi gli *Scritti filosofici*, p. 84 n. — Ed.

due diverse nature; ma lo spirito, lo stesso ente, la stessa natura (la stessa sostanza, direbbe Spinoza): sono la ragione, la stessa ragione. La ragione è tale, in quanto è la risoluzione della opposizione di coscienza e autocoscienza,del soggettivo e dell'oggettivo: la loro unità. Questa unità è ciò che intendimento e volere producono; e non possono produrre altro che questo, e questo prodotto, che pare un mero effetto o risultato, è la loro stessa essenza, la loro verità, il vero spirito: lo spirito che produce se stesso come semplice spirito, individuo, soggetto: è la stessa unità sotto due diverse forme. Questa unità si produce, è *attiva;* non è immediatamente. E perciò è l'oggettività, che si soggettiva: spirito teoretico; e la soggettività, che si oggettiva: spirito pratico.—L'oggettività si soggettiva, in quanto gli oggetti sono *spaziali* e *temporali;* sono il comune; sono l'universale: spazio e tempo, la comunità, l' universalità (la necessità) sono ragione pura, *a-priori*, soggettiva. E la soggettività si oggettiva, in quanto il soggetto *determina se stesso;* cioè dire incomincia, non come lo spirito teoretico dall' oggetto (apparentemente *dato*, come semplice oggetto, per sè), ma *da sè*; da sè in quanto soggetto, da'*suoi* fini e interessi, dalle sue determinazioni *soggettive;* e tende a farle valere, a farne qualcosa di reale, di positivo, di esterno, di oggettivo: qualcosa che stia, che abbia luogo, che sia ammesso e riconosciuto: qualcosa che sia un nuovo *dato*, un nuovo *oggetto.* Così il volere, — questa pura soggettività, questa radice e centro del *Se stesso*,—come immediato volere, come semplice *sentimento pratico*, indefinito, indeterminato, è posizione immediata di qualcosa che è parimente indefinito e indeterminato: appetito, desiderio indistinto: un nuovo sentimento fondamentale; sentimento fondamentale nella sfera del volere; che si distingue dal primo sentimento dell'anima, dalla prima coscienza e dal primo intendimento, appunto perchè è volere. Cioè dire, nel sentimento teoretico in generale è il *termine* (l'oggetto) che costituisce il sentimento; nel pratico, invece, è il sentimento che costituisce il proprio termine. — Questo sentimento, appunto perchè indeterminato, si determina a

principio come *questo* e *quello*, come puramente particolare. E perciò diventa desiderio, inclinazione, affetto, passione, arbitrio (il così detto libero arbitrio). Il desiderio e l'inclinazione è la posizione del *particolare*, cioè l'attività soggettiva che pone il particolare, l'*oggetto* come particolare: io appetisco, desidero *questo* fiore, *questa* rosa. (A principio,—io, fanciullo, adolescente,—voglio soltanto così; come adulto, giovine, uomo, cittadino, professore, etc. voglio qualcosa di meglio). L'arbitrio è la posizione del *comune*, p. e. il fiore in generale; quindi questo *o* quello; è l'arbitrio; la rosa in generale; quindi questa o quella. (Alla posizione del comune corrisponde anche la tendenza alla *felicità;* ma di un comune più largo, esteso e costante; cioè dire tale, che non abbraccia solo *questo* spazio e *questo* tempo; questo luogo, questa città, questo paese, quest'ora, questo giorno, quest'anno, ma *possibilmente*, molti e tutti i luoghi, città, paesi, ore, giorni, anni; molta parte o quasi tutta la vita. Quindi la felicità non è il bene — il piacere, il godimento — d'un dato spazio e d' un dato tempo; ma possibilmente d'ogni spazio e di ogni tempo. — Hegel cita (1) il fatto di Creso e Solone; la felicità ha sempre a se dinanzi il *respice finem*). Finalmente il volere come vero volere, — la soggettività che si determina assolutamente, — è la posizione dell'universale: o, come anche si dice, il volere, il soggetto che *determina sè*, non secondo un oggetto particolare, non secondo un comune più o meno *verisimile*, ma secondo il vero, il razionale, l'universale, l'idea, cioè quello che è assolutamente oggettivo. Ma formato così, pervenuto a questo grado, lo spirito pratico non è più tale soltanto, non è più diverso o opposto al teoretico, ma è l'unità dell'uno e dell'altro: è medesimezza di teoria e pratica, d'intendimento e volere, cioè *spirito libero*. (È volere, che è *assoluto* volere, appunto perchè è razionale: volere, che è diritto, morale, stato: volere, che è potere, possanza, forza).—Dall'esser dunque così fatta quella unità che è la ragione, segue che intendimento e volere non

(1) *Philos. d. Rechts*, ed. cit., § 123.

sieno immediatamente vero intendimento e vero volere. Il difetto del volere immediato è questo: la soggettività che non è ancora oggettività vera (tale è il desiderio, e simili); come il difetto dell'intendimento immediato è questo: l'oggettività che non è soggettività vera. Questo *duplice* difetto, che in sè è uno e medesimo, si risolve nello *spirito libero*.

Questo difetto, — che pare, ma non è un difetto, una imperfezione, — esprime la vera natura dello spirito, e perciò merita d'essere considerato: comprenderlo è comprendere tale natura. Il difetto è questo: lo spirito immediatamente non è il vero spirito. Ora quello che è immediate, direi quasi a un tratto, momentaneamente, ciò che è; che è ciò che è, solo in quanto *è* semplicemente, — non è il vero e verace ente. Il vero ente è quello che si fa da sè, per sè, liberamente e manifestamente, ciò che è; che produce, crea se stesso; il cui essere è atto, assoluto atto. Tale è lo spirito; e solo così è ragione, mente, conscia di sè: il vero assoluto. Ciò che dunque apparisce come difetto dello spirito è il suo pregio, e il reale difetto è quello dell'ente meramente immediato. Ora, appunto in quanto è produzione assoluta di se stesso, assoluta mediazione e creazione, lo spirito si presuppone come opposizione di sè in se stesso: opposizione di soggettività e oggettività, di anima e coscienza, di coscienza e autocoscienza, d'intendimento e volere. Questa opposizione non è niente di assoluto, ma semplice apparenza, fenomeno, manifestazione. Ha luogo, perchè quella unità in cui consiste lo spirito, si produca; e si produce dalla stessa opposizione, dalle stesse determinazioni opposte, in quanto l'oggettività si soggettiva, e la soggettività si oggettiva. Perciò lo spirito è dialettico. Non si può dunque intender così la cosa, come fanno alcuni: « c'è, non si sa come l'opposizione; quindi ci bisogna la dialettica, la conciliazione ». L'opposizione non è accidentale, ma necessaria, razionale; ci ha da essere per l'attualità dello spirito. Così la conciliazione, la dialettica, non è un rimedio, un risarcimento, ma la stessa natura, lo stato sano dello spirito.

Lo spirito libero è dunque lo spirito che si determina conforme all'universale: la soggettività che si oggettiva, assolutamente, universalmente. In quanto libero, è spirito *etico*.

Dichiariamo questa relazione di libertà e moralità; e conchiudiamo così questi preliminari.

Ethos, *mores*, *costumi* non è il *fare* mio, di un altro, di questo o di quello, ma il fare o l'operare universale; quello che tutti fanno, il fatto universale; quello che ha valore non solo per me, ma per tutti, ed è ammesso e riconosciuto da tutti; e che anche come fare o fatto mio, non è in me qualcosa di accidentale e di momentaneo, ma di abituale, perpetuo, costante; è l'universalità stessa del fare nel mio fare particolare. Determinandomi così, universalmente, come tutti, come la comunità si determina, io non sono più semplice Io, semplice individuo, semplice soggetto, ma soggettività universale, oggettiva; la mia esigenza è l'esigenza di tutti; quello che io voglio, lo vogliono tutti; ogni individuo, ogni soggetto lo devo volere; è esigenza oggettiva, universale. La mia esigenza è il mio diritto, la mia potenza: da semplice soggetto io sono divenuto, come si dice, *persona*. — La persona è la soggettività che si oggettiva universalmente e assolutamente: appunto il soggetto *etico*.

Quanto alla libertà, ho detto già che lo spirito meramente teoretico non è libero, ma, come attività produttiva, è limitato. Non è libero, perchè presuppone un altro, l'oggetto, e si riferisce sempre ad esso come presupposto: il suo sviluppo, la sua attualità, consiste appunto nello sciogliersi da questo presupposto; nel passare dall'oggetto particolare al comune, e dal comune all'universale. Solo come intendimento dell'universale non presuppone più l'oggetto, in quanto l'universale — che è la sua stessa attività pensante ed è soltanto come atto del pensare — è quello appunto che produce e pone il comune e il particolare. Lo spirito, quindi, è di certo libero, è volere, spirito pratico, determinazione di se stesso; si è sciolto dal presupposto

dell'oggetto; comincia da sè, non dall'oggetto; è soggettività che si oggettiva. Questa forma, quest'atto, è la libertà. Ma pure è libero soltanto in sè, non attualmente; perchè il contenuto della sua determinazione non è adequato alla sua essenza: questa essenza è l'universalità, la necessità, la ragione, e invece il contenuto della determinazione è il particolare o il comune: determinandosi, dunque, così, si pone come inferiore a se stesso; e val quanto dire, si oggettiva sì, ma non assolutamente. D'ordinario si confonde la libertà dello spirito, il libero volere, col libero arbitrio, con la facoltà di determinarsi così o così; o come anche si dice, di determinarsi così, sapendo bene di potersi determinare altrimenti (1). Lasciando stare qui la quistione, se lo spirito possa determinarsi senza un motivo (ciò sarebbe a un di presso, come dire che la determiuazione possa essere senza contenuto, e quindi vana), e se il motivo necessiti o

(1) In uno scritto su i *Principii della filosofia pratica di G. Bruno* del 1851 (v. *Discorso* cit., p. XXXIX) l'autore scriveva già del libero arbitrio come segue: « Sono molti i quali non sanno vedere la libertà che nel libero arbitrio. Io non nego il libero arbitrio, ma affermo che al di sopra di esso vi ha la libertà che è una cosa con la necessità: la necessità ragionevole. Il libero arbitrio è alla libertà, quello che l'intelletto è alla ragione. Il libero arbitrio opera ed ha la coscienza di poter operare il contrario; la libertà opera necessariamente, ma non cessa di esser libera; perchè questa necessità è la sua stessa essenza, è la ragione. Nel libero arbitrio lo scopo dell'attività è finito, particolare, determinato, e però estraneo all'essenza dell'attività stessa; nella libertà lo scopo è assoluto, necessario, infinito, è la essenza stessa dell'attività. Nel libero arbitrio vi ha qualche cosa che conviene anche agli animali, come si può egualmente attribuire a quelli un certo discorso; nella libertà consiste la vera natura dell'uomo, lo spirito. — Io sono risolutamente convinto, che abbassando la libertà sino al libero arbitrio... e per conseguenza la ragione sino all'intelletto discorsivo, tra l'uomo e l'animale si pone una differenza soltanto quantitativa, come hanno fatto alcuni materialisti del passato secolo ». *Saggi di critica*, pp. 173-4. — Ed.

restringa più o meno o interamente la libertà della determinazione (alcuni intendono appunto la libertà del volere come la facoltà di espandersi illimitatamente e indefinitamente), quello che vi ha di certo è questo, che se io dico di determinarmi da me, ma conforme a ciò che è estraneo o, più propriamente, inferiore alla mia natura o essenza, io non mi determino davvero da me, e quindi non sono libero. Ciò che è estraneo e inferiore alla mia essenza, altera e diminuisce quella medesimezza in cui consiste l'Io, e quindi la intimità e libertà del volere. L'inferiore è, rispetto a me, alla mia essenza, *accidente;* ciò che adequa la mia essenza è, come la stessa essenza, *necessario.* Il libero arbitrio si muove, dunque, nell'accidentalità; il libero volere nella necessità Lo spirito, che si determina e oggettiva così, *necessariamente* — universalmente e assolutamente — è lo spirito *etico.*

II.

Lo spirito come mondo.

1. Lo spirito etico si distingue da quello che è semplice soggetto (dallo spirito meramente soggettivo: anima, coscienza, intendimento), in quanto questo in generale presuppone l'oggetto ed è determinato da esso: l'anima come sentimento, come senziente, presuppone il suo termine, l'esteso, il corpo; la coscienza come io, sapere, presuppone il non-io; l'intendimento presuppone l'inteso (l'intuizione, l'intuìto; la rappresentazione, il rappresentato; il pensiero, il pensato); e lo spirito etico, invece, non presuppone l'oggetto, ma lo *pone*, lo produce. Ciò vuol dire la definizione già data: la soggettività che si oggettiva. Oggettivarsi è qui produrre l'oggetto; prodursi come oggetto. E d'altra parte egli non è determinato dall'oggetto, ma è lui che determina sè; e questo *determinare se medesimo* è la stessa produzione dell'oggetto: prodursi come oggetto.

Si distingue anche dallo spirito semplicemente pratico (sentimento pratico, appetito, desiderio, inclinazione, arbitrio, tendenza alla felicità), in quanto questo si oggettiva sempre in modo, più o meno, particolare, e perciò non è libero davvero; è libero *formalmente*, in quanto comincia da sè e determina sè, ma non *materialmente*, nel contenuto della sua determinazione, nell'oggetto che esso pone, giacchè l'oggetto, come particolare o comune, è inferiore all'universalità del soggetto. Lo spirito etico, invece, oggettivandosi universalmente, è libero e quanto alla forma e quanto alla materia.

Ho detto: il soggetto (lo spirito etico) non è determinato dall'oggetto, ma è lui che determina sè e così pone

e produce l'oggetto. Bisogna intender bene questo punto; intendere cosa vuol dire qui *produrre* e *oggetto*. Io dico: l'oggetto determina (definisce, costituisce, forma) il soggetto; l'esteso, il corpo, determina l'anima, il non-io, l'io; l'inteso, l'intendimento. Ora, l'oggetto che il soggetto produce in quanto soggetto etico, è quello stesso da cui lo spirito era ed è determinato in quanto semplice soggetto (in quanto spirito soggettivo)? E val quanto dire, che io, come spirito etico, come volere, come libero volere, produca l'esteso, il corpo? produca il non-io come tale, l'oggetto come *questo* e *quello*, come *cosa e sue proprietà*, etc.? produca l'oggetto particolare, sensibile, l'imaginabile, l'intelligibile? Non si tratta di ciò. Certamente l'*intuitività* (spazialità e temporalità), la *rappresentatività*, — chiedo scusa di questi modi di dire, — (la comunità), l'intelligibilità o pensabilità (l'universalità) è una produzione dell'intendimento, dello spirito come intendimento. Ma la produzione etica è altro; io, come volere etico, produco un'altra determinazione dell'oggetto, una nuova oggettività, un nuovo oggetto; non produco l'oggetto come spaziale e temporale, come comune, come inteso. — Questa differenza già si vede nello stesso spirito pratico, semplicemente pratico; nel quale l'oggetto, sia *particolare*, sia *comune*, *questa* rosa o la rosa, questa ciliegia o la ciliegia, ha per me un'altra determinazione, un altro valore, un'altra oggettività; non è più un ente, un oggetto semplicemente, un *sensibile*, un *rappresentabile*, ma è un *appetibile*, un *desiderabile*, *non appetibile*, *non desiderabile;* piacevole, dispiacevole, utile, nocivo. Rispetto all'oggetto qui io sono tendenza, inclinazione, affetto, passione, arbitrio; e questa relazione appunto pone nell'oggetto un nuovo carattere, una nuova esistenza. Io sono amore, timore, noia, disprezzo, etc.; e l'oggetto è amabile, temibile, noioso, dispregevole, etc. Io sono felice o infelice, e l'oggetto è causa della mia felicità o infelicità.—Questa stessa differenza è più evidente nello spirito etico. Questa casa è *mia*, è mia proprietà, io la posseggo. La casa è un oggetto, un ente; come tale, ha le sue determinazioni; è sen-

sibile, rappresentabile, intelligibile; ha questa forma, questa struttura; tante porte, tante finestre, etc. Ma l'esser *mia*, l'esser *mia proprietà*, è una nuova esistenza o oggettività della casa; è la sua determinazione o oggettività *giuridica;* della casa io fo quel che voglio; la vendo, l'appigiono, la distruggo, etc. Questa nuova determinazione o oggettività è posta da me, da me come soggetto etico, come volere, come libero volere. E così anche un albero, che è *mio* albero. E, in un grado più concreto e superiore, un uomo che è *mio amico*, *mio professore*, *mio giudice*, *mio principe;* etc.

L'oggetto, dunque, nel quale la soggettività si oggettiva *universalmente*, — e così è soggetto etico, — è un nuovo oggetto; non un nuovo sensibile, rappresentabile, intelligibile, una produzione di materia *ex nihilo;* ma un oggetto, ripeto, nuovo, che non è più meramente sensibile, rappresentabile, intelligibile. Ora questa nuova determinazione,— voglio dire il sistema di queste nuove determinazioni,— di queste nuove determinazioni *oggettive*, di queste nuove esistenze, di questi nuovi oggetti, questo è il *mondo etico*.

2. Ho detto *mondo;* e in verità solo con lo *spirito etico* incomincia il mondo dello spirito. Lo spirito che ho definito nella parte precedente, lo spirito soggettivo, non è ancora un mondo.

Mondo, infatti, vuol dire oggetti, esistenze, sistema o unità di oggetti, di esistenze. E fin qui noi abbiamo lo spirito come soggetto, perfetto in sè in quanto semplice soggetto (anima, coscienza, intendimento: teoretico e pratico), lo spirito come individuo, quello che è in sè ogni individuo come anima, coscienza, intendimento; non abbiamo ancora lo spirito come relazione, — comunità o universalità, — di individui, di spiriti, di persone. Certamente lo spirito come individuo presuppone un mondo, il mondo della natura; ma, come individuo semplicemente, non è ancora un mondo, il suo mondo. Il suo mondo, il mondo dello spirito, è appunto la relazione o comunità degli spiriti. Questo è lo spirito etico, oggettivo.

Nella filosofia hegeliana, prima di giungere a questo che è il mondo dello spirito, si parla due volte del mondo; cioè nella Logica e nella Natura. — Nella Logica, il *mondo*,— inteso generalmente, indifferentemente, senza distinzione di naturale e spirituale (e chi dice mondo, dice cosmo, ordine universale), — presuppone il *concetto;* senza il concetto (universalità che si particolarizza, e particolarità che si universalizza e perciò s'individua: unità non più *immediata*, nè più *indifferente* e *negativa*, ma *positiva* e *creativa* di molti; non unità come *essere*, nè come *essenza* soltanto), non ci è ancora mondo, ordine, cosmo; tale non è ancora la qualità, la quantità, la misura, l'essenza, il fenomeno, la semplice attualità. Il concetto — concezione o produzione di se stesso — si produce in sè come soggetto (concetto, giudizio, sillogismo); e in quanto prodotto, in quanto si è prodotto così, è oggetto, molti oggetti, unità di molti oggetti, mondo. È mondo, cioè ordine (universale), meccanico, dinamico, teleologico: e il *vero* mondo è il fine assoluto e immanente, l'assoluta soggettività del mondo: l'idea assoluta.

Nella Natura, il mondo (il mondo naturale) presuppone l'idea; la natura, come mondo, è l'idea stessa in quanto immediata, estrinseca a sè, esistente immediatamente; ed è ordine meccanico, dinamico, teleologico (astronomia, fisica, organica). La vera natura è la soggettività della natura — il fine assoluto e immanente della natura come tale: l'*animale*. L'animale è nella *esistenza immediata* dell'idea — nella natura — quello che l'idea è nel semplice elemento astratto del pensiero: è la soggettività del mondo naturale.

Ma la natura, come è stato detto ne'preliminari, non è la vera attualità dell'idea; questa attualità, e quindi la verità della natura è solo lo spirito. La soggettività della natura, — l'animale, — è immediata, particolare, limitata. Questa soggettività deve prodursi, formare se stessa, come soggettività universale, libera, autonoma. E tale è lo spirito: la soggettività naturale si forma a soggettività spirituale: l'anima, passando per la coscienza, diventa intendimento, ragione: vero soggetto, vero individuo.

Ora il soggetto come perfetto soggetto, ragione, universale, è oggetto, nuovo oggetto (non quello di prima, la natura, che esso ha già superato); e quindi mondo, nuovo mondo. E come mondo è di nuovo meccanismo, dinamismo, teleologismo; ma non più quelli della natura. Vi ha un meccanismo nel mondo spirituale; ma è un meccanismo spirituale. E così il dinamismo, e il teleologismo. Questo nella natura è inconsapevole; nello spirito è consapevole: è intenzione, scopo, proposito etc. E il meccanismo e il dinamismo sono evidenti nella famiglia, nella società civile, nello stato, e in generale nella storia; e, in forma terribile, nella rivoluzione.

Vi ha dunque un mondo dello spirito, come vi ha un mondo logico e un mondo naturale. Ma la differenza fra questi tre mondi è la seguente.

Il primo è il puro concetto, il quale in quanto si è prodotto come puro concetto (concetto, giudizio, sillogismo), si oggettiva. Solo il concetto è unità positiva, cosmica: unità, che è ordine universale effettivo. Il mondo logico è questa unità oggettiva nel puro elemento del pensiero.

L'idea pura assoluta, in quanto si è prodotta così, esiste immediatamente. Il mondo naturale è l'oggettività—l'unità oggettiva — nell'elemento della realtà immediata : è mondo immediato.

L'idea, in quanto si è raccolta in sè dalla sua esistenza immediata, estrinseca, naturale, e si è prodotta così come soggetto universale (anima, coscienza, intendimento), si oggettiva come tale universalità concreta e reale. Questa oggettività è il mondo dello spirito. Lo spirito così è volere, esistente come volere, come volere universale.

Questo terzo mondo è il mondo *voluto;* voluto e operato dallo spirito; è il bene, il mondo del bene, il mondo *buono :* non è più soltanto il mondo pensabile (logico), nè il mondo fisico. — Così si giustifica l'antica divisione de' tre mondi: logico, fisico ed etico (e quindi tre parti della fi-

losofia: logica, fisica, etica). Ma l'etica non è tutto lo spirito: è soltanto lo spirito come mondo. E non è lo spirito come mondo propriamente detto, nè la psiche in generale (anima, coscienza, spirito individuale), nè lo spirito che è arte, religione, filosofia. Quella è, per dir così, un *antemondo;* questo è un *sopramondo.* Ci sono alcuni che hanno la loro soddisfazione nel *mondo* spirituale, nello stato; altri vanno più oltre, e non si contentano che nell'arte, nella religione e nella filosofia. Questo *sopramondo* nel mondo è il *cielo*, il vero cielo.

3. Lo spirito etico non è immediatamente mondo, come non è mondo immediatamente nè il logo nè la natura. Il logo, il semplice pensiero, si determina, si forma e si fa mondo; e finalmente soggettività assoluta del mondo. La natura, il logo come realtà immediata, in questa sua immediatezza si determina, si forma e si fa mondo; e finalmente soggettività del mondo: l'animale. L'animale, passando per la coscienza, si fa spirito, soggetto universale (non più particolare o immediato come l'animale); e — perfetto come spirito in sè, come individuo, e postosi come volere, libero, universale — si determina, si forma e si fa mondo: mondo del volere, il volere come mondo (l'etica); e finalmente soggettività assoluta del mondo (de'tre mondi): assoluto spirito.

Dobbiamo ora vedere questa produzione del volere, per se stesso, come libero e universale volere; nello stesso modo che fin qui abbiamo visto, brevemente, la produzione dello spirito, per se stesso, come semplice e individuo soggetto (anima, coscienza, intendimento); cioè come il volere da semplice e individuo *potere* (di quel potere che è semplice *proprietà*) diventa assoluto potere (lo stato), e perciò il vero mondo, — ma pur sempre mondo soltanto, — dello spirito; giacchè il volere libero, universale, razionale — l'oggettività qui — è essenzialmente *potere*, *potestà*, diritto, e quindi dovere, costume, *ethos.*

Spieghiamo, prima di tutto, questo: il concetto del potere, della potestà, qui. Come c'entra, si può dire, il potere

col volere? E pure il volere, lo spirito come libero volere, per la stessa ragione che è essenzialmente mondo, oggettività, è essenzialmente *potere.*

Il volere infatti è la soggettività che si oggettiva; il volere libero, etico, è la soggettività che si oggettiva universalmente, assolutamente. Ora, appunto perchè si oggettiva, lo spirito, che, come semplice soggettività, è *intimità*, infinità in sè, ragione, cade nella sfera della esistenza finita, immediata, esterna; la sua *attuale* razionalità, il libero volere stesso, ha un lato esterno, fenomenale. Senza di ciò, senza esterna fenomenalità, non ci può essere oggettività di sorta. Il libero volere ha dunque in sè immediatamente questa *differenza:* è libero, cioè la sua interna determinazione, il suo fine, è la libertà; e d'altra parte egli si riferisce e presuppone una oggettività esterna già data. Ho già notato che produrre l'oggetto non è, quanto al volere, altro che produrre una nuova determinazione oggettiva: non è trarre *ex nihilo* gli oggetti; e perciò presuppone gli oggetti come enti, esistenti etc. Si sa, che di questa oggettività lo Schopenhauer ha fatto un prodotto anticipato del volere (non ancora consapevole). Tanto meglio. Questa non è soltanto le cose esterne naturali, che io sento, so, conosco; non è soltanto i miei *particolari bisogni*, affetti, inclinazioni, sentimenti, che hanno la loro radice nella naturalità dell'anima; ma è anche la relazione del mio *volere particolare* ad altri *voleri particolari:* la esistenza dei molti voleri particolari, i quali non *sono* soltanto in sè tali, ma *sanno* d'essere tali, cioè particolari, differenti, opposti tra loro. Ora l'atto, il vero atto, del libero volere è appunto la risoluzione di questa differenza. Finchè questa differenza non è conciliata (non dico *annullata*, giacchè ciò sarebbe lo stesso che annullare l'oggettività), lo spirito non è davvero libero; ha sempre in sè l'opposto di se stesso, l'opposto della sua intima natura, della libertà. Questa conciliazione ha luogo, in quanto lo spirito come volere realizza il suo concetto qui, cioè la *libertà*, nella esistenza esterna oggettiva; di maniera che questa esi-

stenza apparisca e sia come una realtà — un mondo appunto — determinata e compenetrata da questo concetto, e perciò lo spirito, il volere, sia in essa come in se stesso, intimo e medesimo a sè, e contenga e conchiuda se stesso.—Si sa che per Hegel questo concepire *realmente*, nella realtà, se stesso, è il concetto come idea.

La libertà — il concetto del volere — così realizzata, cioè divenuta un mondo, non è più qualcosa di *interno* semplicemente; nè l'oggettività, la realtà presupposta, è qualcosa di esterno soltanto, fenomenico, accidentale, rispetto al volere. Libertà e realtà (immediata), questi due opposti, sono ora una e medesima cosa; hanno la stessa forma, una *nuova* forma; e nondimeno in questa medesimezza sono distinte; la loro differenza non è annullata, ma fatta tale che ciascuno degli opposti è in sè, nella sua distinzione dall' altro, quella stessa unità in cui sono conciliati. Questa *nuova forma*, che non è nè semplice e pura libertà, nè semplice e pura realtà immediata, è la *necessità etica:* cioè necessità che è libertà, libertà che è necessità. — Noi diciamo *necessità* l'attualità; quello che è, che ci s'impone, ci forza, ci costringe; che non poniamo noi. Così la stessa esteriorità, la realtà immediata, l'oggettività, è per noi una necessità. Diciamo *libertà*, volere, quello che non è immediato, ma è in quanto si produce da sè come dal nulla; in cui, come mediato per se stesso, la radice dell'essere è quasi il suo non essere. Diciamo necessità la realtà data, *a posteriori;* diciamo libertà, spontaneità, la realtà che si pone e determina da sè, *a priori*. *Necessità etica*, cioè necessità libera, libertà necessaria, è la conciliazione di questi due opposti, di questi due astratti: la rimozione o meglio la perfezione di queste due imperfezioni. Ora, ecco come i due opposti, sebbene uno, sono ancora distinti; e nondimeno nella loro distinzione fanno vedere la loro stessa unità. La libertà, come necessità etica, non è più semplicemente *interna*, ma pure non cessa di essere interna. Ora come interna, ma pur sempre necessità etica, essa è quello che si dice sistema, organismo (mondo) delle *determinazioni del volere*, del libero volere: delle determinazioni della libertà. D'altra parte, l'oggettività (la realtà, l'esteriorità), come necessità etica, non è più semplicemente esterna, ma non cessa di essere esterna, immediata, cioè *esistenza*. Ora come esterna, ma pur sempre necessità etica, essa è quello che si dice potere, potestà, e nella sua forma più universale, la *legge*.— La potestà, la legge, non è pura forza, puro esterno.

Il potere, la legge, è anch' esso un sistema. In generale, necessità etica è sistema, nesso di determinazioni etiche. Ora questo sistema, come puro sistema delle determinazioni del volere, del libero volere, non apparisce e *esteriormente;* non ha una esistenza immediata, estrinseca; apparisce meramente in se stesso; è pura intimità; *in se* e *per se concipitur;* è, come la sostanza spinoziana, senza modi, semplice *natura naturans;* è oggettivo, ma non è ciò che noi diciamo *oggetto* per la coscienza, per la semplice coscienza (un oggetto che è lì; che ci forza; alla cui realtà, esistenza, noi dobbiamo sottostare). Invece la potestà, la legge, è questo stesso sistema, questa stessa necessità etica, in quanto *apparisce esteriormente*, e che in quanto sistema è qualificata appunto dalla sua estrinsechezza; è la natura naturata in quanto *naturata*, visibile, sensibile; è oggetto per me; per me come coscienza: io lo *riconosco* come tale; esso ha valore per me; è, ed io lo *so*, come il non-io per l'io. La pura determinazione del volere io non la so così, come un non-io; sebbene la potestà, la legge, non sia semplicemente un non-io, ma apparisce così, appunto perchè è estrinsechezza, forza, e mi costringe. Pure in sè non è tale, perchè è necessità etica.

Di questi due sistemi, che in sè sono lo stesso sistema, la necessità etica, il primo è la *sostanzialità* del volere, la sua essenza per sè, assolutamente considerata, che si riferisce soltanto a sè e non ha riferimento ad altro; il secondo è questo stesso, in quanto si riferisce al soggetto che *sa*, *conosce e vuole*. Il primo è, se mi si

permette la strana parola, il *volibile*, il voluto in sè, l' eternamente ed assolutamente voluto; il secondo è questo stesso, in quanto si riferisce a quello che deve volerlo. In questo riferimento esso prende una forma, che per sè non ha. Noi diciamo: la sostanza del volere (il *volibile*) è la *legge* del volere. Vero; ma è legge in quanto, solamente, si riferisce al volere sogget ivo, individuale; per sè, senza questo riferimento non è legge. — In Dio p. e., non si può dire che la sostanza del volere divino sia *legge* per questo volere; perchè questa sostanza è questo stesso volere: volere oggettivo e soggettivo sono lo stesso.

4. La *mondanità* dello spirito ha dunque questa conseguenza: la duplice forma della necessità etica, cioè in *sè* e rispetto al volere soggettivo, e quindi la distinzione e opposizione di volere oggettivo e soggettivo. Il libero volere contiene in sè questa differenza: la *libertà*, e la *realtà presupposta* (le cose naturali, la naturalità dell'anima, i voleri particolari). — Se tutto questo presupposto è in sè volere, la conciliazione è possibile e fondata.

Io come volere, come volere soggettivo, sono distinto e opposto alla sostanza stessa del volere, al volere razionale. E nondimeno, senza questa sostanza (se io non la voglio), io non sono *libero* volere; e d'altra parte, se io non sono attivo come volere (senza l'atto del volere soggettivo), la libertà — questa sostanza — non è *reale*. Il volere soggettivo è l'*elemento immediato* e proprio, nel quale e mediante il quale la liberta si realizza; e la realtà della libertà consiste, appunto, nella unità de'due voleri.

Il contenuto della libertà, del volere razionale, è l'*universale;* e la sua vera forma è quella dell' universalità stessa. Ora questo contenuto, in quanto si pone appunto in questa forma dinanzi alla *coscienza* intellettiva come un oggetto, e quindi come *potere*, è la *legge;* e in quanto s'incorpora e configura nel volere soggettivo, non in una forma particolare, accidentale, impura, come accade nel semplice sentimento pratico e nelle inclinazioni, ma nella sua propria universalità, e così forma l'abito

stesso, la maniera di sentire, il carattere del soggetto, e il *costume*, l'ethos.

L' unità de' due voleri è la *realtà etica* (l'atto etico) in generale. (Il bene è bene in quanto è *voluto* e *operato*, e non come semplice *concetto* del bene. Ora voluto e operato vuol dire volere soggettivo). Questa realtà, considerata come l' *esistenza* stessa del libero volere, di tutte le determinazioni della libertà, della necessità etica, è il *diritto*, il giusto (in universale, e non il giuridico soltanto). Riferite al volere soggettivo, nel quale solo devono e possono *esistere*, queste determinazioni pigliano la forma di *doveri*. Diritto e dovere sono in sè lo stesso: quel che è diritto, è dovere; e viceversa. Questa distinzione nasce dalla diversa relazione; dalla distinzione e opposizione di volere razionale, e soggettivo, cioè dalla natura stessa dello spirito etico; giacchè senza questa distinzione (e senza la unità) questo spirito non è possibile.

Nella parte precedente ho accennato a un difetto dello spirito, che pare, ma non è un difetto, una deficienza di essere; che non è niente di assoluto, ma semplice fenomeno; che esprime la natura dello spirito. Lo spirito è produzione assoluta di sè, e perciò distinzione di sè in se stesso. La distinzione è *necessaria;* e qui è la radice del difetto, il difetto stesso. La distinzione, fissata come tale, come opposizione, è quello che noi diciamo errore, falsità, colpa, peccato, male. Tutto ciò diciamo dello spirito, non della natura; diciamo: lo spirito erra, è colpevole; e non già: erra, è colpevole questo o quello ente naturale, e nè meno l'animale. E pure lo spirito è più che la natura. Questo difetto è dunque un privilegio dello spirito; ma non è il suo vero privilegio, la sua *vera* natura. Il suo vero privilegio è di superare questo difetto. — Questo difetto, nello spirito come semplice soggetto, come non ancora mondo, era la distinzione di soggetto e oggetto, di anima e coscienza, di coscienza e autocoscienza, di teoria e pratica. Lo spirito — il suo processo come spirito individuale — è la risoluzione di questo difetto; giacchè anima

e coscienza, soggettività e oggettività, coscienza e autocoscienza, si conciliano nello spirito come libero, etico. Questo stesso difetto nello spirito etico è la distinzione di volere soggettivo ed oggettivo. Noi diciamo: lo spirito delinque, pecca, è ingiusto, è cattivo; come in teoria diciamo; erra, è falso, non è vero. Lo sviluppo dello spirito etico è appunto la risoluzione di questa opposizione; cioè la vera *realtà etica*.

Ora su questo stesso difetto, espresso nella distinzione di volere soggettivo e oggettivo, si fonda la distinzione di *diritti* e *doveri*. Voglio dire, che nella sfera dell'esistenza, dell'oggettività, del fenomeno, cioè nel mondo (e il mondo dello spirito è lo spirito *etico*) questa distinzione ha valore di certo; giacchè lo spirito etico, mondano, è finito, e la distinzione corrisponde a questa finitudine, sebbene, dicendo mondano, non intendo dire cattivo, anzi il contrario. Ma nell'assoluto, nello spirito assoluto, questa distinzione non ci è più, non ha più valore. Egli non ha nè diritti nè doveri. Contro o verso chi? Contro o verso se stesso? No di certo. Contro o verso di noi? Noi parliamo di diritti di Dio p. e. contro di noi, e quindi di doveri verso di lui, ma impropriamente; in quanto, cioè, ci rappresentiamo Dio come un individuo tra individui, un re, un principe, etc. Ma veramente non è così.—Dunque, si dirà, nessuna relazione etica tra noi e Dio? Nessun dovere da parte nostra; nessun diritto da parte sua? Ecco l'ateismo. — Piano. Quello che io voglio dire, è questo: la relazione tra l'uomo e Dio è più che una relazione semplicemente etica, più che semplice diritto o dovere; contiene in sè l'etica, ma non è finita come questa, anzi assoluta, veramente libera; è relazione religiosa. Quelli che la comprendono come meramente etica, abbassano Dio. E in verità Dio è qualcosa di più che un *proprietario* di casa, di fondi; più che un manifatturiere; e noi non siamo le *cose* di Dio, nè l'universo è la sua casa, nè noi siamo i mobili di questa casa. È più che un semplice *contraente;* più che semplice coscienza morale, soggettività o riflessione etica, che fa questo o quel

quel caso e si propone questo o quel fine (sebbene alcuni ne abbian fatto un sottilissimo casuista, un vero dottor Molina). È più che un padre di famiglia, e noi siamo più che suoi figliuoli. E più che un primo generale di armata, un primo giudice, un primo ministro, un re, un imperatore, un papa. Cos'è Dio? Non è qui il luogo di tale definizione; ma il certo è, che egli è tutto questo, tutto il buono che ci è in questo mondo, e qualcos'altro di più. Esaurire la relazione religiosa nell'etica, è falsarla: l'adorazione, la preghiera, il concentramento dell' anima in sè e il suo volo a Dio nella stessa intimità sua, questa vita in cui lo spirito trova la sua ultima sodisfazione, è più che attività etica. — Questa confusione ne reca un' altra. Come di Dio si fa un soggetto etico, così di certi soggetti etici che eran la *negazione di Dio*, si fanno o almeno si facevano una volta de' soggetti divini. Quindi udivamo dire: tal di tale è il Dio del popolo suo; adoriamolo pure.

La correlazione di diritti e doveri è nota. Quello stesso che in me è diritto, in un altro è dovere. Io posseggo questo, sono proprietario; quindi diritto in me, dovere in un altro di rispettare il mio. Ma ciò in me è anche dovere: io ho il dovere di essere proprietario. Il che non vuol dire che io devo diventar tale per forza, togliendo l'altrui; ma mediante il lavoro. Lo stesso dovere, il dovere morale, è il mio diritto, in quanto io sono soggetto libero; il diritto del mio volere soggettivo, dell'intenzione, etc. Il padre ha diritti, che sono d'altra parte anche doveri verso le persone di famiglia. Il figlio deve obbedire, ma questa obbedienza è il suo diritto anche. I giovani devono studiare e istruirsi, ma ciò è anche il loro diritto. E così via via: il governo, lo stato ha un diritto, che è il suo dovere. Il cittadino ha il dovere, che è suo diritto, di obbedire alle leggi; di pagare le imposte; di armarsi per la difesa del paese. La vita civile e politica non si può dire bene ordinata e stabilita, se non quando è intesa questa conversione di diritti e doveri. In queste e simili relazioni il tutto, cioè quello che apparisce come diritto e dovere insieme,

è come un circolo, una mediazione; guardato da un lato è dovere, dall'altro è diritto. Io devo operare conforme alla legge, al pubblico bene. Questo è il primo lato. Ma, così facendo, io fo il mio bene, il mio interesse, giacchè tutti i fini comuni, pubblici, sono anche fini proprii de'privati; ho dunque il diritto di fare così. Questo è il secondo lato. In generale, dunque, dove è dovere, è anche diritto; e viceversa. Chi non ha dovere, non ha diritto; e viceversa. Tale è l'animale.

III.

IL DIRITTO.

1. La libertà reale, l'atto etico, è l'unità del volere soggettivo e del volere oggettivo. Consideriamo questo atto nella sua immediatezza.

Noi abbiamo gia visto altre forme immediate dello spirito. Lo spirito, infatti, come semplice anima, come sentimento, è nella sua immediatezza sentimento fondamentale, indeterminato; il quale, in quanto esistente, è *questo* sentimento, *questa* sensazione. Come semplice coscienza, sapere, è sapere indeterminato, e quindi sensibile, che sa *questo* qui, *questo* ora. Come semplice intendimento è intendimento indeterminato, sensibile, *questa* intuizione, intuizione di *questo* oggetto. Come semplice volere è volere indeterminato, sensibile, che vuole *questo*, questa rosa, questa ciliegia: appetito, desiderio. Nello stesso modo, lo spirito, come unità di volere soggettivo e oggettivo, è immediatamente libertà reale indeterminata, sensibile; è realmente libero soltanto in *questa* cosa, in quanto possiede questa cosa.

Pure, questa *singolarità* del libero volere (dello spirito *realmente* liberò) non è quella della semplice anima, della semplice coscienza, del semplice intendimento, del semplice volere; è una singolarità propria dello spirito come libertà reale. Lo spirito è qui *individuo*, ma individuo che è *persona;* individualità che è personalità. E il nuovo elemento, per cui l'individualità è *personalità* e così si distingue da tutte le forme precedenti della individualità, è il *sapersi*,— cioè lo spirito che sa la sua individualità, — come volere assolutamente libero. La personalità è questo stesso *sapere*

Questo sapere — in sè immediatamente vuoto, indeterminato, astratto, che non ha ancora il suo contenuto in se stesso, cioè conforme al suo proprio concetto — ha la sua materia in una *cosa* esterna. Come primo atto etico è il *possesso*. La cosa esterna, particolare è tale, è *cosa* rispetto a me; rispetto a me come soggettività intelligente e libera; è senza volere in sè, senza libertà, senza essenza etica, senza diritto; e in quanto io me ne *impossesso*, io ne fo come un modo, un accidente della mia libera sostanzialità, la sfera esterna della mia libertà, del mio libero volere.

Ho detto: *sapersi* — sapere la sua individualità — come volere assolutamente libero. Pare che non sia così; che non ci sia bisogno di tanto nel semplice possesso. E pure è così, come ho detto. Possesso, infatti, possesso etico, non è la semplice *presa* di una cosa. Anche il fanciullo prende le cose, un fiore, un pomo, un pezzo di pane, etc.; anzi tutta la sua attività è nelle mani; e dice a modo suo, con quella ostinazione che tutti sanno: è mio. Ma chi può dire che il fanciullo *possegga* per questo? Se il possesso consistesse in ciò solo, i più gran possessori sarebbero i fanciulli. Pure, nel fatto non posseggon nulla. Chi può dire, che, se io — fratello maggiore, padre, zio, madre di un fanciullo — gli piglio il fiore, il pomo, il fanciullo mi chiami e abbia il diritto di chiamarmi in giudizio, e far decidere che la cosa sia *sua*, e che io deva restituirgliela? Che il fanciullo abbia, come si dice, un'azione contro di me? Ci vuol altro, perchè ciò si possa fare. E cosa ci vuole?

Impossessandomi d'una cosa, io non fo semplicemente questo movimento esterno della mano; io fo un giudizio, un giudizio pratico: io giudico la cosa, la giudico praticamente, do ad essa un predicato pratico; dico: la cosa, questa cosa è *mia*. (A questo giudizio corrisponde poi quello che si chiama propriamente così: il *giudizio* del magistrato, nel caso di litigio sul mio e sul tuo). S'intende già che, perchè questo giudizio sia valido e vero (eticamente), la cosa non deve essere di *altrui;* cioè dire bisogna che

non sia stata *giudicata* praticamente prima, non abbia già il suo predicato pratico. *Mio, tuo, suo, nostro* etc., è un predicato che non ci è nella ragione teoretica, è un predicato, una categoria *personale*. Ora senza predicato non vi ha giudizio; e non vi ha giudizio, se il predicato non è tale davvero, cioè un *universale*. Non vi ha dunque giudizio pratico — e perciò quel giudizio che è il possesso, — se il predicato pratico (mio, tuo, etc.) non è un vero predicato, un universale. Questa universalità propria del predicato pratico è appunto l'*universalità* del volere: il soggetto, l'individuo, che si sa come volere assolutamente libero, universale, sostanziale: come persona. Il giudizio del fanciullo, quando dice: questo è *mio*, non è un giudizio pratico legittimo, vero (non ha valore etico, non è diritto, *ius*), perchè il *mio* del fanciullo non è niente di universale in quanto *mio;* il fanciullo non si sa come libero volere. Parlando per analogia, si può dire che quello che si chiama giudizio nel fanciullo è semplice *sensazione:* il mio, il predicato, non è distinto come *universale* dal soggetto (del giudizio), ma mescolato e assorbito tutto in esso; soggetto e predicato sono una cosa sola senza distinzione; e perciò non vi ha nè vero soggetto, nè vero predicato, e quindi non vi ha giudizio, ma solo, sensazione. E la sensazione — la sensazione pratica, l'appetito — non ha diritto, *ius*.

Il *giudizio* pratico (questa cosa è *mia*) fa del semplice possesso — della semplice presa di una cosa, della occupazione, etc. — la *proprietà:* la legittimità, la giustizia, del possesso, il possesso *giusto*, in sè *giudicato*. Quindi l'atto del giudice si dice: conoscere, riconoscere.

Si dice: il possesso, come semplice possesso, come presa, occupazione, diventa proprietà, diritto, possesso giuridico, perchè è *riconosciuto* dagli altri; io *riconosco* che la cosa, che altri ha fatta sua, ha presa, occupata, è *sua*, e gli altri riconoscono che la cosa, che io ho fatta nello stesso modo mia, è *mia*. È un riconoscimento reciproco: una reciproca concessione: una *convenzione* (una specie di patto o contratto). Sia. Ma in che consiste questa recipro-

cità? Perchè ha valore? Gia reciprocità, convenzione, etc. dice universalità. Il mio possesso, il fatto mio, viene riconosciuto, perchè *è* ed è conosciuto come un atto del mio libero volere, e perchè il mio volere (il mio *individuale* volere) è in sè qualcosa di assoluto e universale. Il riconoscimento ha in sè qualcosa di universale; e per la stessa ragione io considero come qualcosa di assoluto il volere, e quindi il *fatto*, altrui. In altri termini, mettendo innanzi la convenzione o la reciprocita, come s'intende comunemente, come un patto arbitrario che ci possa essere e non essere, pare che il *riconoscimento* stesso sia qualcosa di arbitrario e accidentale, e come una aggiunta estrinseca, da parte degli altri, alla mia presa di possesso. E pure il riconoscimento non ha per ragione la reciprocità così intesa: nel senso, cioè, che io *riconosca*, perchè altri riconosca (il mio), e viceversa. Invece, io riconosco, perchè *devo* riconoscere; la ragione della reciprocità è la natura stessa della cosa. Io riconosco il volere degli altri, e gli altri il mio, perchè questo volere deve essere assolutamente riconosciuto: come libero volere è assoluta esigenza.

Questa assoluta esigenza, che è il diritto, deve valere ed effettuarsi senza riguardo alla intenzione e convinzione particolare dell'individuo; e concerne l'uomo, solo come ente libero in generale: solamente se l'uomo è trattato e rispettato così, come ente libero, il libero volere di un individuo ha se stesso per oggetto e contenuto nell'altro. Gli uomini si distinguono per le loro determinazioni, proprietà e condizioni particolari; ma questa differenza non riguarda punto il volere universale come tale. In questo gli uomini sono lo stesso, e rispettando gli altri ciascuno rispetta se medesimo. Quindi la violazione del diritto di un individuo è la violazione del diritto di tutti; offeso uno, tutti sono offesi nel loro diritto. — Questa partecipazione comune è diversa da quella che si ha del danno altrui nella roba o ne'beni. È certo cosa desiderabile che i beni si conservino in buono stato, ma non in sè necessaria; e il danno altrui può toccare anche me; ma io non posso

dire che ciò non avrebbe assolutamente dovuto accadere. Oltre a ciò, tali stati o avvenimenti appartengono all'uomo come particolare: con tutta la mia partecipazione io li separo da me stesso e li considero come qualcosa di estraneo. Al contrario, nella violazione del diritto di un altro ogni uomo si sente offeso immediatamente, perchè il diritto è qualcosa di universale.

2. Ho detto che l'atto col quale io m'impossesso d'una cosa, la posseggo, ne sono il proprietario, è giusto, ha un valore etico, in quanto è atto del mio libero volere: del volere che si sa assolutamente libero. E questo atto consiste nel giudizio pratico: la cosa è mia. In tali giudizi il predicato è *personale;* e l'universalità del predicato, necessaria alla validità d'ogni giudizio, è l'universalità stessa del volere. Nel giudizio in generale il soggetto (la cosa) è determinato e conosciuto nel predicato. Nel giudizio pratico la cosa (esterna) ha la sua nuova determinazione, esistenza, oggettività, la sua nuova *conoscibilità*, nella determinazione del libero volere, nel predicato: *mio*. E come nel giudizio teoretico la sua possibilità è nella unità sintetica *a priori* della intuizione e del concetto (unità che è la *ragione;* e impossibile, se l'intuizione non è essa stessa *a priori*, pura), così nel giudizio pratico la sua possibilità è nella unità sintetica *a priori* della sensibilità pratica (della cosa in quanto appetibile) e del volere. — Questa ricerca della possibilità del giudizio sintetico *a priori* — così nella teoria come nella pratica — è il gran pregio di Kant.

Nel giudizio l'universalità del predicato si particolarizza o singolarizza nel soggetto. (La rosa è rossa: giudizio qualitativo). Da questa contradizione ha origine nella logica tutta la dialettica del giudizio. Ora questa dialettica ci è, a suo modo, anche nel giudizio pratico. Nel possesso, infatti, e nella proprietà di una cosa esterna e particolare l'universalità del giudizio si particolarizza nella cosa stessa; io pongo il mio volere, — che in sè, come libero volere, è universale, — in *questa* cosa; quasi lo trasferisca in essa.

E pure, sebbene particolarizzato e trasferito in *questa* cosa, il mio volere non si esaurisce in essa; in sè è distinto e si distingue da essa, e rimane in sè universale: tanto è vero, che la cosa è mia, e nessuno può toccarla senza offendere il mio diritto (diritto = universalità del volere).

Da questa posizione (opposizione nel volere) nascono due nuovi atti etici: il contratto, e la violazione del diritto.

a) Io pongo il mio volere nella cosa, in *questa* cosa. La cosa è esterna, accidentale; e il mio volere piglia l'accidentalità della cosa. Come tale accidentalità io sono *arbitrio;* l'arbitrio è appunto il volere, — che è in sè universale, assoluto, libero, — come accidentale: questa contradizione. Come arbitrio io posso porre e non porre il mio volere nella cosa; posso porlo e ritirarlo. Ma in questa stessa accidentalità si vede l'universalità o assolutezza del volere; perchè io solo posso, non altri, ritirare o togliere il mio volere dalla cosa, nella quale l'ho posto; se ciò fa altri, viola il mio diritto, il mio volere come universale (non come accidentale).

In questo arbitrio (di ritirare il mio volere) si fonda la possibilità dell'*alienazione della proprietà*, e quindi del contratto. Ma come la semplice *presa* non è *proprietà*, così il semplice *lasciare* non è dare ad altri, cioè contratto.

Qui sono da notare due cose: l'*alienabilità*, e il contratto. Io posso alienare la mia proprietà e trasferirla in altri di mia libera volontà. Le mie forze e attitudini sono certamente la mia più intima proprietà; ma hanno anche qualcosa di esterno. In generale sono esterne, in quanto io posso distinguerle da me stesso, dal semplice Io. In particolare poi sono finite e limitate, e non costituiscono la mia essenza stessa. La mia essenza, universale in sè, è distinta da queste particolari determinazioni. Finalmente esse sono esterne nel loro uso. Usandole, io ne fo qualcosa appunto di esterno; e il loro prodotto è anche un'esistenza esterna. La forza, come tale, non è nell'uso; essa si conserva, sebbene si sia manifestata, e mediante questa ma-

nifestazione sia divenuta una esistenza diversa da se medesima. La manifestazione è qualcosa d'esterno, perchè è finita, è limitata. — Ora, in quanto qualcosa è mia proprietà, ha un legame col mio volere; ma questo legame non è niente di assoluto. Se fosse tale, l'essenza stessa del mio volere dovrebbe consistere nella cosa che è mia proprietà. Ma io ho fatto qui del mio volere soltanto qualcosa di particolare, e posso, in quanto il mio volere è libero, annullare di nuovo questa particolarità. — Tale è in generale il fondamento dell'alienazione.

Sono inalienabili que'beni, i quali più che mia proprietà e possesso, sono o costituiscono la mia stessa persona, cioè sono contenuti nella mia essenza, come la libertà del volere, la moralità, la religione. Sono alienabili solo quei beni che sono esterni di lor natura. La personalità io non posso considerarla come qualcosa di esterno a me, perchè chi rinunzia alla sua personalità, fa di sè una cosa. Questa alienazione sarebbe in sè nulla. Alienerebbe la sua moralità chi si obbligasse verso di un altro a commettere per comando di costui tutte le possibili azioni, così le criminose come le indifferenti. Ma simili obligazioni non avrebbero veruna forza, perchè includono in sè la libertà del volere, che ogni uomo deve avere e conservare per sè. Le azioni morali o immorali sono proprie di colui che le fa, e perciò non possono essere alienate. Anche la mia religione io non posso alienarla. Se una comunità o anche un individuo avesse dato facoltà a un terzo di determinare ciò che deve costituire la sua fede, sarebbe questa un'obligazione, che ogni uomo potrebbe annullare da sè, lui solo in particolare. Nè si farebbe torto a colui, verso il quale si è contratto quest'obbligo; perchè ciò che gli è stato alienato non poteva mai esser proprietà sua. Al contrario io posso alienare l'uso determinato delle mie forze corporee e spirituali, e le cose che posseggo. L'uso limitato è alienabile, perchè è distinto dalla forza. L'uso continuo, invece, o l'effetto in tutta la sua estensione non può essere distinto dalla forza in sè. La forza è l'interno o l'u-

niversale rispetto alla sua manifestazione. Le manifestazioni sono una esistenza limitata nello spazio e nel tempo, e perciò la forza in sè non si esaurisce in una tale esistenza particolare e non dipende da uno de'suoi effetti accidentali. Ma giacchè la forza deve operare e manifestarsi, se no, cesserebbe di esser forza, la sfera intera de' suoi effetti costituisce la forza stessa; è di nuovo lo stesso universale che è la forza. Perciò l' uomo non può alienare l' intero uso delle sue forze; cosi facendo alienerebbe la sua personalità.

Perchè si abbia il contratto, non basta che io ritiri il mio volere e trasferisca in un altro la cosa che è mia; si richiede insieme il volere dell' altro di ricevere. Duplice volere in uno, espresso. La stipula. In quanto io voglio dare il mio a un altro, e in quanto quest'altro vuole accettarlo, in quanto i due voleri sono uno, il mio volere, il suo volere, il *volere*, non è più semplice accidentalità; la sua universalità si mostra di nuovo; e in essa è il valore del contratto. — Questa universalità è più concreta nel contratto che nella semplice proprietà, perchè nel contratto è l'unità di due voleri. (È anche più concreta nel giudizio civile e penale del magistrato).

b) Accidentalità e insieme universalità del volere fanno possibile la violazione del diritto.

Accidentalità vuol dire non solo che io posso porre o non porre il mio volere nella cosa, ritirarlo o no, ma anco, che la cosa in sè può essere mia e di un altro, *mia* e *non mia*. (È mia: giudizio positivo. Non è mia: giudizio negativo; cioè un altro positivo. La rosa è rossa; ciò è accidentale, e potrebbe non essere. Similmente, nella sfera pratica, non è necessario che *questo*, in sè, sia *mio*). Il *non mia* è una violazione, solo in quanto *mia* è *universalità* del volere. Se no, no. La violazione, infatti, della sfera della mia libertà può essere in generale di due specie. O taluno possiede la mia proprietà come sua, protestando di averne il diritto, e che se il diritto non fosse suo, ma mio, la rimetterebbe in mio potere. In tal modo egli ri-

spetta il diritto in generale, e afferma soltanto che in questo caso particolare il diritto stia dal canto suo. Ovvero la sua azione è di tal natura, che non riconosce il mio volere in generale, e perciò viola il diritto come diritto. Bisogna dunque distinguere il diritto come diritto, universale; e il diritto particolare, di una persona particolare sopra una cosa particolare. È diritto universale, che in generale ogni uomo, indipendentemente dalla sua proprietà, è una persona giuridica. Ora la violazione del diritto può esser tale da affermare soltanto che *questa* cosa particolare non spetta a *questo* individuo; con tale azione non si viola il diritto universale. Cosi facendo io tratto il mio avversario come una persona giuridica. Questa azione è un giudizio *negativo*, in cui nel predicato si nega il particolare; p. e. dicendo: questa stufa non è verde, io nego solo il predicato particolare di questo o quel colore, e non già l'universale. Nel secondo caso, invece, della violazione del diritto, io non solo affermo che una cosa particolare non è la proprietà di un altro, ma nego anche che egli sia una persona giuridica; io non lo tratto come persona. Io non pretendo semplicemente che qualcosa è mio, perchè ci ho diritto o credo di averci diritto; ma io violo il diritto in quanto diritto, assolutamente. Cosi il giudizio infinito nega del predicato non solo il particolare, ma piuttosto l' universale; p. e. questa stufa non è balena. Negato non solo il particolare, ma anche l'universale del predicato, al soggetto non resta niente. Tali giudizi sono un contro senso, ma pur hanno una forma logica. Nello stesso modo la violazione del diritto in quanto diritto è qualcosa di possibile, e che anche avviene, ma è insieme qualcosa di assurdo e contraddittorio. — I casi della prima specie appartengono al diritto civile; quelli della seconda al diritto criminale.

Nel primo caso si richiede solo la disamina delle ragioni giuridiche, dalle quali risulti a chi spetti il diritto particolare, che è l'oggetto della controversia. Per questo giudizio delle pretese delle due parti è necessario un *terzo*, che sia libero dal loro interesse di possedere la cosa e

non veda che il diritto solo come tale. Le due parti si accordano in questo, che riconoscono ambedue il diritto come diritto; discordano soltanto nel particolare a cui deva applicarsi l' universale. È quindi evidente che tra il giudice e le parti non può aver luogo veruna ingiuria personale, se una delle parti non è contenta della sentenza; il giudice non fa ingiuria alla parte, a cui dà torto. In generale, non avendo luogo l'ingiuria personale, non ha luogo nè anche la pena contro colui che ha violato la proprietà altrui. — Nel secondo caso, al contrario, viene offesa la mia personale libertà esteriore, il mio corpo e la mia vita, o anche la mia proprietà in generale, mediante violenza (p. e. ingiusta prigionia, ferite, etc.). Sebbene il mio corpo sia qualcosa di esteriore come la proprietà, pure la violenza contro di esso è violenza contro la mia personalità; perchè nel mio corpo è il sentimento immediato di me stesso.

La negazione assoluta del diritto — il delitto in generale — è un'azione in sè nulla, eticamente nulla. La dimostrazione *reale* di questa nullità e perciò la restituzione del diritto (la sua vera, effettiva esistenza, e quindi la reale giustizia) è ciò che in generale chiamasi *pena*. — Stimo quasi superfluo avvertire che dicendo dimostrazione, non intendo la teorica; come se si trattasse di provare che l' azione non ci è, e sia un' apparenza, un' illusione, come farebbero gli scettici.

Dicono: la giustizia ci è, esiste, è una *realtà*. Si viola: ecco il delitto. Si ristaura: ecco la pena. — Vero; ma ci è una difficoltà. Se la giustizia è realtà, come si viola e si distrugge? Come è possibile che si distrugga ciò che ci è, e ci è assolutamente? E come si rifà reale? Bisogna intender bene la cosa. La giustizia, il bene, — in generale ogni realtà etica, — non è una realtà immediata, naturale; intanto ci è, in quanto si *vuole*, si fa dallo spirito. E pure, se è vero che non è qualcosa di già fatto, di già risoluto, senza lo spirito, non è meno qualcosa che semplicemente si abbia a fare, che abbia semplicemente da essere. Di

essa si può dire ciò che ho detto in generale dello spirito nel proemio: è eterno problema che è eterna soluzione, e viceversa; se non è problema, non è niente di spirituale. Ora appunto l'esser problema inchiude la possibilità dell'ingiustizia; e quindi la vera giustizia, il vero *atto* della giustizia, è appunto la giustizia *punitiva:* quella che attua se stessa, domando e superando il suo contrario, la sua negazione. Non è il caso di una ferita, che si rimargina; o di una caduta fortuita, accidentale, da cui uno si rialza come Dio vuole. Nel delitto e in generale nella colpa ci è una certa necessità (non dico che il delinquente, questo o quello, faccia bene a delinquere; tutt'altro); perchè il vero atto della giustizia, la sua vera potenza, sta appunto nel vincere, come ho detto, la sua negazione: la sua vera affermazione è questa mediazione, questa prova o sillogismo reale etico, la *pena*.

Ho notato che dicendo: l'azione del delinquente è in sè nulla, non si deve intendere che non sia niente, che sia il niente. Tutt'altro. Il delinquente *vuole* e *pensa* nell'azione, ha una massima, un principio, un non so che di *universale*, che è come la *legge* della sua azione: legge che solo egli riconosce e a cui sottomette la sua azione e perciò se medesimo. Ciò vuol dire ben altro che il niente. E pure l'azione in sè è nulla; perchè è conforme a *questa* legge riconosciuta dal solo delinquente, e non *alla legge* (al vero universale). Ora la dimostrazione reale, la *esecuzione*, di questa nullità; la dimostrazione fatta mediante la sua legge stessa e insieme mediante la *legge*, la esecuzione insieme della legge del delinquente e della legge, è la pena. E questa esecuzione non consiste nell' opporre semplicemente massima a massima (come il cavar chiodo con chiodo), ma è una critica intima della massima falsa e la sua reale confutazione mediante la vera. La pena è essenzialmente questa intimità critica.

Occhio per occhio, dente per dente: tale è l'esecuzione immediata, primitiva, grossolana; è la legge che attuandosi fa sua la determinazione propria della legge del de-

linquente. La pena qui è più *vendetta* che pena. In generale la vendetta è la esecuzione fatta da un individuo, da un volere individuale, soggettivo, il cui motivo è l'interesse della sua *personalità immediata* e *particolare*. Ora la vendetta produce una nuova violazione del diritto, e quindi un'altra vendetta; e così all'infinito. È una serie di giudizi negativi infiniti. Questa serie indefinita si risolve in un giudizio, che è l' atto di un volere senza interesse particolare. Questo atto, del giudice, è la vera pena; la pena *giusta*, la giustizia punitiva.

La negazione del diritto ha la sua esistenza nel volere del delinquente. Perciò la vendetta o la pena, come esecuzione o dimostrazione reale della nullità dell'azione, si rivolge contro di esso, contro la sua personalità; non contro l'essenza di questa, ma contro la personalità esterna, nella sua manifestazione esterna, contro la sua proprietà, etc. Quindi la *coazione* in generale.

La coazione ha luogo qui nella sfera del semplice *diritto;* perchè qui il volere ha la sua esistenza immediata nella realtà esterna (cosa o corpo). In senso assoluto niun uomo può esser *costretto;* perchè ogni uomo è ente libero, e come tale può affermare il suo volere contro ogni necessità esterna. La coazione ha luogo solo nel modo seguente. Si pone qualcosa come condizione dell' esistenza dell'uomo, di maniera che, se vuol conservare l' esistenza, egli deve accettare quella condizione. Ora l'esistenza umana dipende dagli oggetti esterni; e perciò questi possono servire come mezzi di coazione. L'uomo è costretto solamente, quando vuole qualcosa con cui si connette un'altra cosa; e dipende dal suo volere, se egli vuole l'una e quindi anche l'altra, o pure nessuna delle due. Così la coazione non è che relativa, perchè l' uomo si determina sempre da sè anche nella coazione. La coazione è *giusta*, quando si esercita per far valere il diritto contro l'individuo. E così ha un lato, per cui non è affatto coazione o violenza e non contradice alla dignità del soggetto libero, perchè il volere in sè e nella sua essenza è lo stesso volere asso-

luto di ciascun uomo. La libertà ci è sempre dove domina la legge, e non già l'arbitrio dell'individuo.

3. Ho determinato fin qui la proprietà, il contratto e la violazione (relativa e assoluta) del diritto, e quindi la sua restituzione. Questa restituzione è il vero *atto* della giustizia, cioè la giustizia che *prova se stessa*, dimostrando la *nullità* dell'azione contraria. Questa dimostrazione della nullità relativa e assoluta, ha luogo nel processo civile e nel criminale. La dimostrazione della nullità assoluta è la *pena*. Nel processo civile la nullità è relativa, giacchè l'azione non viola il diritto come *universale*, ma come *particolare;* e perciò la dimostrazione concerne solo questa *particolarità*, e quindi non è pena.

Il diritto, propriamente detto, si compie come diritto o giustizia penale. Ora il diritto, così compiuto, è la *morale*. Ciò pare strano; ma prima di giudicare, bisogna vedere.

Infatti, ho detto nella parte precedente: l' atto etico, buono, giusto, la libertà reale, lo spirito come mondo, è l'unità del volere, in sè, assoluto, oggettivo, e del volere soggettivo. Ho fatto osservare perchè il primo elemento si dice *volere*, quando pare che il volere non sia altro che soggettivo. Nello stesso modo noi diciamo: l'atto *vero*, l'atto della verità, la verità reale, è l'unità dell' intelligibile e dell'intelletto; e l'intelligibile è l'intelletto in sè, l'intelletto oggettivo. In generale il determinare come volere e intelletto la *sostanzialità* del volere e dell' intelletto, ha un profondo significato; cioè, che, questa non è semplice *sostanza*, ma soggetto, il *volibile* e l' *intelligibile* è in sè essenzialmente volere e intelletto.

Questa unità, — così la teoretica, come l'etica, cioè così il *vero*, come il *bene*, — non è reale senza la *distinzione* de'due voleri e dei due intelletti; giacchè l'unità in tanto è reale, in quanto produce e prova se stessa; e questa produzione importa *distinzione*. Perciò ho detto: i due voleri sono distinti, e spesso la distinzione si fissa come opposizione; giacchè io, soggetto, volere soggettivo, posso non volere quello che devo volere. E pure, non ostante la distin-

zione e la opposizione, la sostanza del volere (il volere oggettivo, la *libertà*) non è reale, se non è *voluta* (cioè senza il volere soggettivo); come d'altra parte il volere soggettivo non è *libero*, se non vuole il volere oggettivo. Nello stesso modo l'intelligibile non è realmente tale, che in quanto è *intelletto*, cioè inteso; e l'intelletto non è *verace*, che in quanto intende l'intelligibile. — Ho fatto vedere come in questa distinzione sia la possibilità dell'errore teoretico ed etico, del falso e del male, etc.

Ora cos'è il diritto? Il diritto, come ho detto, in un senso universale è l'*esistenza* del libero volere, della libertà; nel senso proprio, in cui l'ho preso fin qui, è l'esistenza della libertà in una cosa esterna. Così, io sono proprietario; la cosa, questa cosa esterna, è mia (per *presa* originaria o per *contratto*, qui è lo stesso). In questa relazione io sono *realmente* libero; la mia libertà è reale, *esiste* nella cosa. E se io non sono che proprietario, io non esisto come libero, — la libertà non è reale in me, — che così, cioè *esternamente*. (Io posso fare della cosa ciò che voglio: usarla, abbandonarla, cederla). Chi si piglia o usa la cosa senza il mio volere, offende la mia libertà, il mio diritto: offende la mia libertà *esistente* nella cosa (esterna); offende *me* (quale *me*, si vedrà meglio or ora) offendendo, dirò così, la cosa.

L'esistenza *esterna* della libertà, cioè il diritto, non ha solo questo senso limitato. Voglio dire che l'*esteriorità* nella quale *esiste* la libertà (io sono libero), non è quella sola delle cose propriamente dette. Anche il mio corpo è esteriorità rispetto a *me*; sebbene non nello stesso modo che le cose, giacchè il mio corpo è *mio* in un senso più intimo che non siano *mie* le cose. Le cose sono mie, in quanto io le prendo e le fo mie; in quanto pongo in esse il mio volere, che posso anche non porre, o ritirare; di maniera che tra me, la mia personalità, e le cose non vi ha una relazione essenziale e necessaria; la mia personalità non si esaurisce nelle cose, in questa cosa. Questa relazione ci è, invece, tra me, la mia personalità, e il mio cor-

po; senza il mio corpo i onon ho il *sentimento immediato di me stesso* (non sono anima, e quindi non sono Io, e quindi non persona); il mio corpo è la stessa mia personalità in quanto *esterna*; e tanto più, che il mio corpo non è *ut sic* quello che io ho immediatamente, ma quello che io stesso mi fo, mi formo con la educazione e la cultura; è l'organo di me stesso come spirito. Chi offende il mio corpo, questa esteriorità, offende la mia personalità stessa: l'esteriorità *intera* della mia personalità, e non già *questa* o *quella* esistenza esterna di essa (come nella semplice *proprietà*).

Tale è il diritto. La libertà che non *esiste*, non è diritto in senso universale; la libertà che non ha una esistenza *esterna*, non è diritto nel senso in che io l'ho presa fin qui. In breve: senza *esteriorità* non ci è diritto in quest'ultimo senso, sebbene la semplice esteriorità non sia il diritto. E questo stesso è il significato di *persona*. Io sono *persona*, in quanto sono (esisto) libero così, in una cosa esterna, nel mio corpo. Chi viola questa esteriorità, viola me come persona (Io — si vedrà or ora — come *soggetto morale*, come intenzione morale, sono più che semplice persona. Come persona sono *coercibile;* legalmente, s'intende. Come soggetto morale, io sono incoercibile. La *coazione* è possibile, in quanto ci è l'esteriorità).

Adunque questa realizzazione della libertà, in cui consiste il diritto propriamente detto, richiede tre elementi: la *libertà* (il volere oggettivo), l'*esteriorità* (la cosa, il corpo) e il *volere soggettivo;* io, persona, volere *personale*, sono realmente libero nella cosa in quanto voglio (volere soggettivo). In questa realizzazione si sviluppa la distinzione di libertà (volere oggettivo, diritto) e di volere soggettivo; e diventa anche opposizione, appunto perchè ci è di mezzo l'*esteriorità*, e quindi l'*accidente*. Io, volere soggettivo, fo *esistere* il diritto, quello che è diritto in sè; senza il volere soggettivo il diritto in sè non ha esistenza. E pure io posso separarmi dal diritto, pormi dirimpetto ad esso, oppormi. Questa reale distinzione, questa opposi-

zione, si è fatta qui nello sviluppo stesso del diritto. Io dico: questa cosa è mia (possesso, proprietà); io pongo il mio volere nella cosa (esterna); il mio volere, in sè *universale* (quindi diritto), si *particolarizza* e si *accidenta* nella cosa; quindi, appunto per la particolarità e l'accidentalità, *accade* (può accadere), che io ritiri il mio volere dalla cosa e così rinunzii al mio diritto, o che altri leda la mia cosa e così il mio diritto. Tutto ciò vuol dire: accade (può accadere, è fatta la possibilità che accada) che il volere soggettivo si ponga come una *potenza* sopra o contro (e perciò anche sopra) il diritto. Io, volere soggettivo, mi pongo sopra il diritto (come è *reale* fin qui; come è nel giudizio: questo è *mio*), in quanto disfaccio, dirò così, questa realtà, e dico: la cosa *non* è *mia*, ma — cedendola ad altri — è *tua*. Altri, volere soggettivo, si pone contro il mio diritto e contro il diritto in universale, in quanto afferma che la cosa è sua o viola nella cosa mia, nella mia proprietà, nella mia persona, il diritto universale. A questo modo il volere soggettivo, distinguendosi, separandosi, scindendosi dal diritto e rivolgendosi contro di esso, diventa un ente *astratto*, e, come astratto, potenza sopra il diritto.

Il volere soggettivo così è il *delitto;* è volere *nullo* in sè. E la dimostrazione reale, nel volere stesso del delinquente, di questa nullità è la pena: il diritto punitivo.

Ora cosa vuol dire in sè questa attività del volere, che ritirandosi in se stesso, nella sua astratta soggettività, si rivolge in questa astrazione contro il diritto? Il vero e essenziale significato è questo. La esistenza soltanto *esterna* della libertà non è la sua vera esistenza, la vera esistenza del libero volere. Il volere, dunque, in sè, non può acquetarsi in quella; deve negarla, e farsi e porsi sopra di essa; deve fare che la libertà abbia una esistenza *interna*, nel volere stesso (soggettivo), e non già solo nella cosa o nel corpo; e le sue determinazioni, le determinazioni della libertà, siano le determinazioni stesse del volere, le *sue proprie* determinazioni del volere. Contro questa esigenza

la semplice *esistenza esterna* del diritto, in quanto esterna, non ha valore, deve cedere, essere negata; negata come *esterna*, non come diritto. Ora il volere soggettivo è *delitto*, non in quanto (si noti bene) nega la esistenza *esterna*, non in quanto si ritira in sè, e si fa astratta soggettività, pura intimità; ma in quanto, negando l'*esterno*, nega il diritto, e ritirandosi in sè e ponendosi come un astratto, si oppone e si fa sopra il diritto. Nel fondo dell'attività del volere soggettivo, che come opposto, nella sua astratta soggettività, al diritto è *delitto*, ci è una *forma* (un'attività), che, in quanto l'esistenza stessa della libertà *nel* volere stesso, è la *moralità*. — Il delitto è come la sofistica. L'intelletto *sofistico* è tale, in quanto nega l'*oggettività*, e non già in quanto nega la oggettività *esterna;* in sè, in quanto nega la oggettività naturale, immediata, è la *potenza* del socratismo. Così il volere reo è tale, in quanto nega il diritto; e non in quanto nega l'esteriorità naturale come unica esistenza del diritto; in quanto negazione della esteriorità come unica esistenza del diritto (della libertà) e affermazione della esistenza della libertà nel volere stesso soggettivo, questo volere non è delitto, ma moralità.

Posto dunque, in sè, il volere come delitto, il volere come moralità è già dato nella possibilità sua. E ciò si vede nel concetto della pena, della giustizia o diritto punitivo. La pena, come ho detto, è la dimostrazione *reale* della *nullità* del delitto (di questa sofistica) e quindi insieme la vera affermazione (la *prova*) del diritto (della libertà) *nel volere* del delinquente, giacchè in questo volere, in questa soggettività, ha la sua esistenza la violazione del diritto. Questa dimostrazione, questa esecuzione, *nel* volere stesso, vuol dire in sè che il diritto (la libertà) non ha più la sua *esistenza* nella cosa semplicemente o nel corpo, ma nella *intimità* del volere. E infatti la pena non è la restituzione del diritto nella sola sua esistenza esterna. Tu violi la mia proprietà, rubi. Non devi soltanto restituirmela, ma sei di più *punito*. Anzi la restituzione è *accidente;* non sempre si trova la cosa rubata; la pena invece è *necessità*.

Questa nuova *esistenza* è la moralità. La libertà (il diritto), lesa come esterna, e *passibile* appunto perchè esterna, restaurandosi nella pena, non si restaura come esterna; prende un'altra esistenza, più alta, non soggetta a simili offese. Adunque è vero quel che ho detto più su: il diritto, perfetto come diritto (il diritto punitivo), è in sè la *morale*.

Così il soggetto non è più semplice *persona*, ma vero soggetto *etico*. La persona è il volere che è libero in una cosa *esterna* (cosa e corpo); che è come fuori di sè in quella. Il *soggetto* è il volere che è libero *in se* medesimo, la libertà che ha la sua esistenza *nel* volere stesso; e così il volere è riflesso o ripiegato — in quanto libero — in se stesso. Questa *riflessione* nel volere è il carattere essenziale della *moralità*.

IV.

La moralità.

1. Ho dedotto il concetto di *moralità*, facendo vedere come questo concetto nasca da quello del *diritto punitivo;* e, giacchè non vi ha diritto punitivo senza delitto, quale relazione in questa sua origine abbia la moralità col delitto. — Il diritto punitivo io l'ho considerato nell'azione punibile, non nel soggetto punitore.

Credo utile riassumere e chiarire vieppiù questa deduzione, prima di andare innanzi.

Il diritto propriamente detto è l'*esistenza esterna* della libertà; la moralità è la sua esistenza *interna*, e perciò più perfetta: la sua esistenza non nella cosa o nel corpo, ma nello stesso volere. Il diritto è così fatto, che può darsi, appunto per la sua esteriorità, che sia leso; questa lesione non è possibile in quella esistenza (interna) della libertà, che è la moralità. In ciò consiste la differenza tra *persona* (giuridica) e *soggetto* (morale).

Questa trasformazione o elevazione dell' esistenza della libertà si fa nell'atto del diritto punitivo; questo fine è il vero concetto, il vero *perchè*, della pena. La pena non è una semplice restituzione del diritto tale quale era prima (è tale il solo processo civile); essa vuol dire restituzione e una nuova esistenza del diritto. Questa *novità* è il vero carattere della pena: la esistenza della libertà nella intimità del volere.

Questa intimità, questo fine, è la possibilità, la ragione del delitto. (Nella rappresentazione religiosa noi domandiamo: perchè Dio, che è ragione, permette il delitto ?). Il volere soggettivo è delitto, in quanto nella sua astra-

zione, nella sua concentrazione in se stesso, nella sua soggettività, si pone come potenza contro il diritto, contro la esistenza esterna della libertà. Ora questa esteriorità deve essere *negata*. E deve essere negata, non come una esistenza della libertà, ma come l'*unica* esistenza di quella. Il delitto è tale, in quanto nella negazione della esistenza esterna nega l'esistenza, ogni esistenza, della libertà; e perciò nega non solo il diritto, ma implicitamente la moralità stessa. La moralità, invece, *negando* la esistenza esterna della libertà, non l'*annulla*, ma la risolve in una forma più perfetta; la dichiara una forma soltanto della libertà, e non già l'unica nè la vera forma. E perciò è una negazione che è insieme conservazione e miglioramento. E questo si vede nell'atto del diritto punitivo. Il quale, in quanto non ristaura semplicemente il diritto, è *negazione* della esistenza esterna; in quanto, ristaurandolo, l'eleva alla *intimità del volere*, è più che semplice negazione, giacchè conserva e migliora quello che nega. Che ciò non accada realmente, nel caso concreto, nell'animo del delinquente, in ogni delinquente, non osta a quello che dico. Certo è che questo e non altro è in sè l'atto, il fine o la ragione della giustizia punitiva; cioè che il delinquente riconosca nella *intimità del volere* quella esistenza esterna della libertà che egli ha violato. L'esempio, la espiazione, etc. non esauriscono il concetto della pena. A questo concetto contradice evidentemente la perpetuità della pena e la pena di morte (1). — Così delitto e moralità hanno di comune la *negazione*, ma la loro infinita differenza è appunto la differenza delle due negazioni; quella propria del delitto è l'annullamento del diritto, e perciò in sè nulla.

Questa deduzione determina la differenza di diritto e moralità, e la loro relazione. La moralità *nasce* dal diritto; e così si *distingue* da esso, e si mostra superiore. Intendo dire nascita ideale. Ma ciò, inteso bene, è vero anche realmente. Quando, infatti, io vedo violata la esi-

(1) Vedi gli *Scritti filosofici*, pp. CXI e CXII. — Ed.

sterna *esterna* della libertà, e mi accorgo ch'essa, appunto perchè esterna, è soggetta a tale contingenza, io ho motivo di concepire un' altra più perfetta esistenza della libertà: la interna. (La soggettività si concentra in sè. L'*ethos* greco è più diritto che morale. Il concetto morale comincia in Socrate dopo i Sofisti, e si forma sempre più nella filosofia post-aristotelica).

Ciò che impedisce d'intender bene questa dialettica, anzi si rivolta contro di essa e si scandalizza, è la considerazione comune della cosa. Questa dice: Tizio è buono, Caio è cattivo, colpevole, delinquente (come si dice anche: Tizio è sapiente, Caio è ignorante); quello pio, questo empio; etc. Ora che ha a vedere la virtù col vizio e col delitto, la sapienza con la ignoranza, la pietà con l'empietà? Chi è buono, non è cattivo; chi è sapiente, non è ignorante; chi è pio, non è empio. Dunque questa deduzione non va.

In questo detto si considera *questo* e *quell'* uomo, non l'uomo; questo e quello spirito, non lo spirito. E pure se tali contrari sono *distribuiti* in questo e quello spirito, lo spirito come tale, senza differenza di questo e quello, deve essere almeno la *possibilità* reale di tutti questi contrari; e questa possibilità è appunto ciò che la scienza considera e indaga. La scienza non pon mente a questo o quello spirito, ma a questa possibilità che, in quanto abbraccia i contrari, è *compossibilità*. E compossibilità vuol dire appunto dialettica, e quindi deduzione e risoluzione d'una forma contraria in un'altra. La quistione è: come va che lo spirito è in sè insieme delitto e moralità? Come delitto e moralità sono determinazioni dello spirito, dello stesso spirito, in se medesimo a sè? Si dice: lo spirito è delitto, perchè è *libero*. Ma non è egli moralità, anche perchè è libero? Delitto e moralità hanno dunque la stessa radice, la *medesima* natura dello spirito, la libertà, e pure non sono lo stesso. Questa medesimezza e non medesimezza si vede appunto nella deduzione: e la rende possibile. — La libertà poi, che si addita come radice del delitto, non è, come ho già osservato, ciò che si crede comunemente, il

libero arbitrio. È contenuto, volere in sè, oggettivo, sostanza del volere. Ora quel che voglio dire è, che questo anche è la radice del delitto. — Si dica lo stesso della natura. Questo ente naturale è minerale; quest'altro è vegetale; quest'altro animale. E tra i minerali questo è così, quest'altro è così, etc. Come la natura è tutto ciò? Questa compossibilità è l'idea come natura, e come tale è l'oggetto della filosofia.

2. Il volere soggettivo è libero *moralmente* e non solo giuridicamente, in quanto fa e pone internamente come *sue* le determinazioni del volere oggettivo, le determinazioni razionali pratiche, e le *vuole*. Egli si *estrinseca :* opera, agisce. Noi diciamo propriamente *azione*, azione morale, quella estrinsecazione che è fatta con tale libertà. Senza di questa non vi ha azione morale.

L'azione ha due lati: la sua radice o l'intimità del volere che sa e vuole, e la sua esteriorità o il termine della attività del volere. Se nella esteriorità dell'azione non ci è niente che io abbia saputo e voluto, l'azione non è *moralmente* mia; non è un'azione morale; e perciò nella sua esteriorità non ci è niente che sia mio (mio, in quanto io sono soggetto morale), niente che mi si possa imputare. È mio in essa e mi si può imputare solo ciò che io ho saputo e voluto.

Il lato esterno dell'azione, cioè l'esistenza esterna che è il termine dell'attività del soggetto, appunto perchè *esterna*, non solo è *distinto* dal soggetto, ma può anche apparire come qualcosa di sostanziale e che stia come per sè dirimpetto al soggetto stesso, di maniera che l'intimità del soggetto—la determinazione razionale che è *mia* determinazione, perchè ha la sua esistenza nel mio volere — si mostri dal canto suo come un elemento meramente formale; e così abbia luogo qualcosa di simile a ciò che si vede nella logica formale, un'indifferenza tra *forma* e *contenuto empirico* nell'azione. L'esteriorità dell'esistenza può dunque sfigurare l'azione stessa e farla apparire con una sembianza che essa non ha in sè; dire, in somma, altro

da quel che essa in sè dice. Certamente tutto quello che accade per l'attività del soggetto, ogni modificazione, cangiamento nell'esistenza esterna, in quanto è posto così, è fatto *suo*, fatto del soggetto. Ciò è chiaro come $A = A$. Ma non perciò tutto quello che si fa così, è *azione* sua. Egli riconosce, e ha diritto di riconoscere, come *sua*, come imputabile a lui, solo quella esistenza che egli ha *saputo* e *voluto :* quella che è stata il suo *proposito*. — Senza proposito non vi ha azione morale, non imputabilità.

Il proposito vuol dire: io, soggetto morale, soggetto che so e voglio, devo essere come tale nell'esistenza esterna, perchè questa si dica opera mia (moralmente). Ora io posso esserci così nella esistenza esterna, nel contenuto concreto empirico dell'azione, in due modi:

a) Io posso esserci, — e questo è il modo immediato intuitivo, — in quanto la so e voglio semplicemente come esistenza immediata, come un tutt'insieme, senza distinzione di quello che nel contenuto empirico vi ha di essenziale e di non essenziale. E questo è il *proposito* propriamente detto.

b) Posso esserci in modo più perfetto così. L'azione ha un contenuto empirico, e perciò vario e moltiplice. Ora tutti questi lati particolari e mutabili si raccolgono e hanno il loro vero significato in un punto che è l'essenza e la *definizione* stessa dell'azione; che li abbraccia e comprende tutti. Se dunque io ci sono, in quanto so e voglio appunto questa essenza, questa definizione, io non sono più semplice proposito, ma *intenzione*.

Il proposito è una intenzione superficiale, immediata, prospettiva; l'intenzione (come dice la stessa parola) entra nell'essenza e nel fine della cosa, e questa essenza e fine sa e vuole.

Perchè l'azione nella sua vera natura, nella sua definizione, s'imputi a me, non basta il semplice proposito, ma si richiede l'*intenzione*. Quindi il *diritto* dell'intenzione nella imputabilità delle azioni.

3. Nel diritto propriamente detto manca o non si consi-

dera l'intenzione; e in ciò si vede anche la sua differenza della morale. È utile qui chiarire ancora questo punto; cioè la differenza tra i precetti giuridici e i morali.

Nel diritto è lecita, — non è vietata, — ogni cosa, che non limiti la libertà degli altri o non distrugga niun atto di questa libertà. Propriamente il diritto contiene precetti negativi, non positivi; *divieti*, non *comandamenti*, è lecito ciò che non è proibito. È vero che il divieto si può esprimere anche positivamente: p. e. tu devi osservare il contratto, e in generale: tu devi rispettare la proprietà altrui. Ma questa espressione è pura forma, e non si vuol dire: tu devi fare altrui qualcosa di positivo, ma solo: tu devi astenerti dal violare la proprietà altrui. Il contenuto del precetto è sempre un divieto. — In generale si chiama obbligazione ciò che è una esigenza giuridica, e dovere ciò che è una esigenza morale. Si parla anche di doveri di dritto e si dicono *perfetti*, per distinguerli da'morali, a cui si dà il nome d'imperfetti, perchè i primi devono sempre avere adempimento e hanno una necessità esterna, e i secondi consistono nel volere soggettivo. Ma si potrebbe al contrario chiamar quelli imperfetti e questi perfetti, perchè quelli hanno necessità solamente esterna, in cui può mancare l'intenzione o ci può essere una cattiva intenzione; e all'opposto per la buona azione morale si richiede così il *retto* contenuto, come la retta intenzione. Il diritto lascia indifferente l'intenzione; la morale concerne l'intenzione essenzialmente ed esige che l'azione sia fatta per rispetto ed amor del dovere. Così l'azione giusta o legale semplicemente, è anche morale se ha per motivi il diritto stesso. — L' intenzione è il lato soggettivo dell' azione morale o la forma di essa. Oltre a ciò si richiede il contenuto che costituisce l'azione reale. L'azione giuridica o legale *deve* essere anche morale; ma non sempre è così. È morale, quando è fatta per amor della legge; non è, quando è fatta per altro fine. — Ogni reale ha due lati: il concetto vero, e la realtà di questo concetto: p. e. il concetto dello stato è la sicurezza, la giustizia, etc. La realtà poi è la costituzione propria dello stato, la relazione de'poteri differenti, etc. Così anche nell' uomo, come uomo reale e operante nella vita pratica, si può considerare il concetto e la realtà del concetto. Il concetto è la pura personalità o la libertà astratta; la realtà è la determinazione particolare dell'esistenza stessa. Veramente nella realtà si contiene più che nel concetto; ma essa deve essere sempre conforme al concetto, e determinata da questo. Il puro concetto dell' esistenza pratica, la personalità pura, è l' oggetto del diritto. Ora l'operazione morale si riferisce all'uomo non come persona astratta, ma considerato nelle determinazioni universali e necessarie della sua particolare esistenza. Perciò la morale non solo *vieta*, come fa il diritto, il quale prescrive solo di non toccare la libertà altrui, ma *comanda* di fare altrui qualcosa di *positivo*. I precetti morali concernono una realtà particolare. Il diritto, invece, lasciando indifferente l'intenzione, non esigendo la *conformità* alla legge, fa astrazione dalla *particolarità* del soggetto pratico, considera questo come persona, come qualcosa di astratto, e perciò non dà precetti *positivi*.

4. Se come *intenzione* io sono davvero nell'azione (nella essenza o definizione sua), e perciò l'azione è *mia;* d'altra parte, perchè l'azione si dica perfettamente mia, si richiede che essa, il suo contenuto empirico, sia in me. Spieghiamo questo punto, che è importante.

Il soggetto, come soggetto pratico, è *particolare*, ha la sua propria complessione pratica, ha propri bisogni, interessi, fini. Tutti questi fini, tutte queste determinazioni, raccolte in un unico fine, in un' unica determinazione, costituiscono l'unità o armonia del soggetto pratico con se medesimo, il suo godimento e sodisfazione nel suo proprio essere. Ora perchè l'azione sia sua, concretamente, propriamente, particolarmente sua, non basta che egli sia presente come semplice intenzione nell' azione stessa, ma è necessario che sia presente in essa anche in quanto soggetto pratico determinato e particolare; cioè, che il contenuto particolare dell'azione non sia estrinseco e come estraneo alla

particolare complessione del soggetto, ma consista appunto ne'suoi propri bisogni, interessi e fini (*in me*, come ho detto sopra). Un soggetto, il quale nel contenuto particolare dell'azione non trovasse il suo proprio contenuto, non avrebbe alcun motivo o interesse ad operare; o non opererebbe, o opererebbe come vuoto soggetto. — Questi bisogni, interessi, fini del soggetto, come materia dell'azione morale, raccolti in un unico fine, costituiscono il suo *proprio* bene, il suo *benessere*.

Adunque l'azione non è veramente e interamente *mia*, se da un lato io non sono in essa in quanto *intenzione*, e dall'altro essa, cioè il suo contenuto particolare, non è in me in quanto mio proprio *benessere*. Quindi il soggetto ha un duplice *diritto* nell'operazione, perchè l'azione si possa dir *sua :* cioè il diritto dell'intenzione, e il diritto del benessere. (Questo secondo considera specialmente il giudice nell'imputare; il primo solamente in quanto è espresso).

L'intenzione è la *forma* dell'azione; il benessere è la *materia*. Perchè si dica mia, l'azione deve esser mia così nella forma come nella materia. (Il benessere è quello stesso che nello spirito meramente pratico abbiamo detto *felicità;* se non che il benessere è la felicità come diritto del soggetto nella operazione morale. Questo diritto, nella stessa azione morale, manca ancora alla semplice felicità nello spirito pratico, non ancora etico).

Intanto, questo duplice diritto del soggetto, cioè l'esigenza che l'azione sia *sua*, preso immediatamente, senz' altro, contradice alla verità e alla vera concretezza dell'azione. Infatti, da un lato non vi ha *intenzione* senza la forma dell'universalità, senza che il soggetto sappia e voglia la essenza e la definizione (l'universale) dell'azione. Ora può darsi che esso pigli per *definizione* dell' azione ciò che non è tale, cioè un lato particolare del contenuto concreto dell'azione stessa, applicando a questo lato la forma dell'universalità e considerandolo come l'essenza. In questo caso vi può essere opposizione tra la vera essenza dell'azione e la falsa essenza che costituisce l'intenzione. (L'intenzione può es-

sere buona, e l'azione in sè mala. Ammazzare uno, che si trova in istato d'innocenza, o di purificazione, per mandarlo in paradiso). In generale, non essendo possibile la intenzione senza la riflessione, può accadere che la riflessione pigli il falso pel vero universale; e questo contrasto è quello tra la bontà dell'intenzione e la essenza dell'azione.

Dall'altro lato, il mio benessere deve esser l'elemento materiale dell'azione. Ma il benessere è indeterminato, astratto, può esser questo o quello; non è niente di saldo; muta da soggetto a soggetto, e nello stesso soggetto, appunto perchè corrisponde alla *particolarità* del soggetto; il soggetto stesso può pigliare per suo benessere ciò che non è tale, ciò che non è che un piacere momentaneo. — Questa possibilità di errare nel giudizio del benessere dipende anche dalla natura della riflessione. La riflessione può ingannarsi in questo, come circa la *definizione* dell'azione.

E immediatamente il soggetto s'inganna dall'uno e dall'altro lato; giacchè, immediatamente, nè sa *definire* l'azione, nè sa in che stia il suo benessere. Il primo errore mena al *formalismo* della intenzione; il secondo al *particolarismo* del benessere. È facile vedere che formalismo e particolarismo sono qui lo stesso; giacchè la buona intenzione, che contrasta con l'essenza dell'azione, non è che un lato *particolare* dell'azione preso come universale.

Questo duplice difetto si può esprimere anche così: Il volere *soggettivo* (e il difetto è la esagerazione del diritto del soggetto come *intenzione* e come un determinato *soggetto pratico*), nel quale deve *esistere* la libertà (il quale deve esser libero non più soltanto estrinsecamente, come semplice persona, ma internamente, come riflessione in se stesso), non è tale che in esso esista la libertà, il contenuto razionale del volere, il volere oggettivo nella sua assoluta e concreta universalità; cioè non è veramente ed assolutamente libero. È libero, ma solo come *particolare* volere: particolare come *intenzione*, e come *benessere*. È libero solo *formalmente*.

Questo formalismo (questo duplice difetto) si risolve nel

concetto della *concreta* e *assoluta universalità del volere*, del volere oggettivo: del volere che è la legge e la potenza di ogni volere, di ogni determinazione del volere. Questa universalità concreta ora si *mostra*, come reale, la prima volta; si mostra come la risoluzione delle imperfezioni o contradizioni de' primi momenti dello spirito *morale* (proposito, intenzione, benessere); la *prima volta*, perchè in questi momenti non ci è ancora *realmente*, non apparisce; e molto meno ci è nel semplice diritto. Nel diritto l'universalità si mostra soltanto come particolarità esterna, cioè nella esistenza esterna (nella cosa); nei primi momenti della moralità si mostra soltanto come universalità astratta (come un particolare universalizzato nella sua particolarità), come è difatti la intenzione, in quanto riflessione astratta, e il benessere.

Questa universalità concreta e assoluta del volere è il *bene:* quello che è *buono in sè e per sè*, assolutamente e non già relativamente; che non è bene perchè è mia intenzione e mio benessere, ma che, perchè è bene, *deve* essere mia *intenzione* e mia *operazione*. Il bene è fine, non relativo, ma assoluto: fine assoluto del mondo; *dovere* assoluto pel soggetto: il soggetto deve *intenderlo* e farne oggetto della sua *intenzione* e *produrlo* con l'attività sua. Così quel duplice particolarismo o formalismo è risoluto.

Ma qui, posto il concetto del bene, ha luogo una più seria e profonda contradizione.

5. La imperfezione del semplice diritto (esistenza solamente *esterna* della libertà; quindi possibilità del delitto) si risolve nella moralità (esistenza nella stessa intimità del volere). La imperfezione de'primi momenti della moralità (immediatezza del proposito, formalismo della intenzione, particolarismo del benessere) si risolve nel concetto del *bene:* in quella *universalità concreta* e *assoluta* del volere, che è il bene.

Il bene apparisce così come *negazione :* come negazione così dell'esistenza esterna della libertà, come de'primi momenti della esistenza interna. Ma questa è quella negazione

che contiene in sè, mantiene, conserva e migliora quello che nega. Così diritto, proposito, intenzione, benessere, e la stessa accidentalità della esistenza esteriore, inseparabile da tutti questi momenti, sono *contenuti*, quanto alla loro essenza, nel concetto del bene. In ciò si pare la *bontà* del bene.

Riassumendo tutti i primi gradi dello spirito morale nel benessere, possiamo dunque dire, che il *contenuto* del bene è così il diritto come il benessere. Ma ciascuno di questi due momenti, preso per sè senza l'altro, non è il bene. Benessere non è bene, senza diritto (*mundus sine iustitia*); diritto non è bene, senza benessere (*iustitia sine mundo*). Hegel dice: *fiat iustitia, sed non pereat mundus.* Nel secondo caso la giustizia sarebbe troppo *dura;* non sarebbe *buona*, ma solo giusta (astrattamente). Nel primo la mondanità senza diritto sarebbe troppo *molle ;* non sarebbe *giusta*, ma astrattamente buona. Quindi il bene è più che il semplice diritto, e più che il semplice benessere; è la loro unità: l'unità di questi contrari.

Qui si conferma ciò che ho detto nella definizione dello spirito etico. L'*attualità* del bene è l'unità del concetto (della sostanza) del volere, e del *particolare* volere. (La particolarità del volere si esprime e riassume appunto nel benessere; e la *sostanza* del volere nel diritto). Ma questa attualità, appunto perchè attualità, non è niente d'immediato. Immediatamente il volere soggettivo non è *buono* (non vuole quel che deve volere); e la prima esistenza del bene non è la vera. Immediatamente si ha questo solo: da un lato il volere soggettivo, particolare, che non ha altro di *buono* che di essere *volere;* e dall'altro lato l'astratta idea del bene, che non ha altro di *reale*, che di *dover esser voluto* (d'esser *volibile*). Perciò lo spirito etico comincia come diritto (astratto), e non arriva all'attualità sua che mediante una serie di distinzioni, gradi, opposizioni e conflitti. — Io, fanciullo, era detto *buono;* poi divenni *cattivo.* Che bontà è questa, che ammette la possibilità reale della sua negazione? È come se dicessi: io ho la cognizione vera, scientifica, e poi la falsa, l'apparente (del me-

desimo oggetto). In verità, a principio, io non era nè buono nè cattivo; o piuttosto era cattivo, appunto perchè non era nè l'uno nè l'altro. Chi è buono davvero (*stato* buono), non può diventare cattivo; ma chi è cattivo, può diventar buono. La ragione è, che il bene è più del male, questo si risolve in quello ed è superato da quello.

Adunque la relazione immediata tra il volere soggettivo e il bene è quella che si può dire dell'*ha da essere*. Il volere *ha da* realizzare il bene, avere questo per fine, e il bene ha da essere realizzato dal volere. Nè quello è *vero* (buono) senza di questo; nè questo è *reale* (ma solo astratto) senza di quello.

Questa relazione dice tre momenti nello sviluppo del bene: cioè

a) che io sappia il bene; sappia che esso è bene.

b) che sappia le determinazioni del bene: quello che è *buono*, e quello che *non* è;

c) che *determini* me stesso conforme a questo sapere.

Quindi (e ciò vogliono dire i due primi punti) diritto del volere soggettivo: imputabilità secondo il sapere; cioè che io veda che quello che devo sapere è *ragionevole*. Questo è il diritto, il maggior diritto del soggetto: di non riconoscere quello che non sia ragionevole. — Questo diritto differisce da quello della semplice *intenzione*. Nella semplice intenzione si richiede che io *sappia*, che io sia presente come *sapere* nell'azione; qui, invece, che io sappia come ragionevole ciò che devo fare. Nella intenzione, se io so e voglio, sono imputabile, e a misura che so; qui, invece, sono imputabile, sebbene non *riconosca* come ragionevole quello che devo fare; basta che il sappia, sebbene non l'*ammetta*. Dico così, perchè questo diritto è in sè pura forma, potendo il *sapere*, appunto perchè attività o determinazione soggettiva, essere *vero* o *falso;* e perciò contro il mio sapere sta sempre il diritto della ragione in se stessa, del volere oggettivo. — Altro è sapere qui, altro è ammettere e riconoscere. Io posso saperlo, il bene, da altri, dal pubblico: io *so* la legge, sebbene può darsi che

non l'ammetta. Ma il non ammetterla non conta. — Come vi ha un diritto del soggetto rispetto al bene, così vi ha un diritto della ragione storica, reale, contro il soggetto; e il soggetto può avere ragione o torto. La *realtà* (prodotto spirituale), viva una volta, logora e tarlata ora: basta un urto di un uomo per distruggerla. Realtà fresca e viva; l'individuo, che fa contro di essa, è un matto.

Il terzo punto, la determinazione di sè stesso, è ciò che vi ha di più intimo, individuale, soggettivo nell'atto del bene: è a *puntualità* del bene; puntualità, come soggettività infinita. Questa è la *coscienza morale:* certezza infinita di sè, riflessione della libertà in se stessa.

Questa certezza, che è diritto assoluto del soggetto, può essere astratta, valere essa sola. Quindi la possibilità, che il bene, l'universale, sia come qualcosa di accidentale rispetto al soggetto, una mera apparenza; quindi la possibilità del *male*, di questo *estremo* della coscienza morale.

In questo punto si manifesta la contradizione propria del concetto del bene.

6. La contradizione si vede già ne' due risultati opposti delle precedenti considerazioni. Il primo è stato questo: Il proposito *immediato*, l'*intenzione formale*, il benessere *particolare* si risolvono nella *universalità concreta e assoluta del volere;* e questo è il *bene*. Il secondo è stato questo: se l'attualità del bene non è immediata e la relazione tra il volere soggettivo e il bene è quella dell'*ha da essere*. nella pura certezza di se stesso — senza di cui il bene non è possibile — è anche la possibilità del male, e quindi il bene non è universalità concreta, ma vuota. Posta l'universalità concreta, il bene, il male non è possibile; se il male è possibile, l'universalità non è concreta.

Dileguiamo questa contradizione apparente tra i due risultati, e intendiamo la vera contradizione che è nella essenza del bene, e quindi la possibilità del male, e quindi il vero e concreto bene. — Dico contradizione, non col principio di contradizione, ma del bene (astratto) con se stesso.

Il bene, in quanto concreto, è il vero bene; e non si contradice più; e perciò il principio di contradizione è salvo.

Il concetto del bene è l'universalità concreta e assoluta del volere. Questa universalità, in quanto concreta, è in sè *determinata* e perciò *particolarizzata*. (L'universale concreto è l'universale che si particolarizza; senza particolarità non ci è concretezza). E in quanto assoluta, è assoluta *esigenza;* cioè. rispetto al volere soggettivo o particolare, *assoluto dovere*. Fa il dovere, il dovere pel dovere: in questo precetto si esprime l'assoluta universalità del bene (Imperativo categorico kantiano). — Ma cosa devo fare io, se devo fare il dovere pel dovere? Cioè: quale è il contenuto, la determinazione del dovere? Se io devo operare, devo fare qualcosa di particolare. Ora qual è questo particolare? questo che, sebbene particolare, pure è bene, cioè un universale, un dovere? — Questa necessità di sapere, — perchè la operazione reale sia possibile, cioè si faccia il bene, — di sapere, dico, il bene come *particolare*, è quella stessa espressa or ora, cioè che il bene sia l'universalità, non astratta, ma concreta del volere, e perciò determinata e particolarizzata in se stessa. — Kant ha il merito di avere espresso questo lato del bene, il bene come l'*universalità* del volere: fa il bene pel bene, il dovere pel dovere. Ma in *che* consiste il dovere, il suo contenuto? Cosa devo io fare? Ciò non è detto, non è dedotto dalla universalità stessa del bene. — Questo è il formalismo kantiano; l'imperativo è pura forma.

E in verità, la posizione, a cui siamo giunti ora, è la posizione kantiana. Il bene deve essere determinato, particolare, altrimenti non è possibile l'azione reale; giacchè non vi ha azione senza soggetto; e non vi ha soggetto senza particolarità. (La soggettività del volere esige, dal canto suo, la particolarità del bene). E intanto, quella universalità che è il bene, come risultato della dialettica, della intenzione e del benessere, come risoluzione del formalismo di quella e del particolarismo (eteronomia) di questo, immediatamente è, essa stessa, universalità astratta. E ciò si

vede nel secondo de' due risultati sopra detti. Ma questa *astrattezza* non è più quella di prima; non è quella propria della semplice *intenzione* e del *benessere*. L'astrattezza propria dell'intenzione è un lato *particolare* dell'azione, *universalizzato* (arbitrariamente); l'astrattezza propria del benessere è la stessa; il contenuto è particolare, e solo la forma è universale, e contenuto e forma sono estrinsechi l'uno all'altra. Qui, invece, in quella universalità che è il bene, l'universalità è il principio; non è il particolare che si universalizza (arbitrariamente), ma è l'universale che si *pone* per sè e si afferma come universale, nella sua universalità, categoricamente, assolutamente (imperativo categorico); e questa universalità, questa assolutezza, rispetto al volere soggettivo, è il *dovere*, il dovere pel dovere. Questa universalità è *forma*, ma è forma che è contenuto a se stessa: contenuto come semplice forma, come semplice universalità; e in ciò consiste questa nuova *astrattezza*. *Dovere pel dovere* vuol dire appunto ciò: universale come universale (dovere) = contenuto di se stesso (del dovere).

In quanto questo universale, — che è il bene, — è così, cioè non il particolare universalizzato (arbitrariamente), ma l'universale per sè, assoluto (quindi esigenza, rispetto al volere soggettivo), esso è concreto: la sua concretezza è appunto la sua necessità e universalità, l'assolutezza, il dover essere adempito. Ma, immediate, esso è concreto solamente *in sè;* non è posto, o meglio, non si è *posto* ancora come concreto; non si è determinato, e particolarizzato come uuiversale.

Questa concretezza, solamente *in sè*, è la nuova *astrattezza :* è l'*immediatezza* del bene. Al contrario l'astrattezza dell'intenzione e del benessere è la riflessione (mediazione) sulla *particolarità* dell'azione. In breve: l'astrattezza dell'intenzione e del benessere è il *particolare* che si universalizza (arbitrariamente) nella riflessione; l'astrattezza del bene è l'*universale* — vero e perciò in sè con-

creto — che non si è ancora particolarizzato in quanto vero universale.

Cos'è questa *nuova* astrattezza? È il volere come puro volere, come pura relazione verso se stesso: il volere, che non vuole, non deve volere, altro che se stesso, la sua pura essenza; niente che sia estraneo a lui, che non sia lui; il volere come pura, semplice, astratta *determinazione di se stesso* (autonomia kantiana del volere). Il bene, dice Kant, quello che io devo volere, non è bene, se non è lo *stesso* volere, la stessa essenza del volere; se è estraneo al volere, volendolo io non sono *libero*, e perciò quel che voglio non è bene. Un bene che esclude la libertà, la libera determinazione di se stesso, non è bene; perchè il bene è la libertà stessa.

Ciò è vero. Ma questa *immediatezza* del bene, questa astrattezza, appunto perchè tale, cioè pura relazione del volere verso se stesso, si distingue dal bene come *realmente concreto* e *determinato;* è il *formalismo* del bene. È di nuovo il formalismo del volere soggettivo, che nella sua pura essenza, nella sua pura libertà, nella sua pura soggettività, come pura determinazione di se stesso (come Io = Io, A = A), come principio di ogni determinazione, si distingue e si oppone come un ente per sè all'universale *concreto* che è il bene.

Questa opposizione di bene a bene (giacchè di questo si tratta; infatti questa pura medesimezza del volere con se stesso è bene, è il bene nella sua immediatezza; e senza di essa non ci è il bene), o in altri termini: il puro volere stesso, questa *medesimezza astratta*, come principio della determinazione, della particolarizzazione, e perciò attività determinatrice indeterminata; e quindi la determinazione — il particolare — come posta, esistente, fuori dell'universale concreto, e non *nata* e *prodotta* da esso, e perciò come determinazione astratta, tutto ciò è la *nuova* contradizione.

a) L'attività determinatrice indeterminata dà origine a una *moltitudine* di particolari, differenti e opposti; i

quali vengono in conflitto tra loro, appunto perchè il principio della determinazione non è l'universale concreto; l'unità è astratta, non positiva, e perciò non unisce davvero. I particolari qui sono i molti beni, i molti doveri. Quindi la *collisione* de' beni, e de' doveri.

La collisione ci è, non in quanto i particolari sono particolari, ma in quanto hanno in sè qualcosa di universale e assoluto; in quanto, cioè, sono beni e doveri. E sono, quantunque particolari, universali, perchè sono *determinazioni* di quella universalità astratta, che è il volere puro, e il puro volere è il bene stesso, il bene immediato. La collisione nasce dalla identità o universalità (A = A).

Questa collisione è tale, che ci *può essere* e ci è (può accadere e accade), e pure non ci *ha da essere. Ha da essere* composta e conciliata, appunto perchè il bene è *uno;* se non fosse *unità con sè*, il bene non sarebbe bene. Questa è la sua natura: essere unità, conciliazione, armonia. Ma questa unità, ripeto, è tale, che *può non* esserci, e pure ci *ha da essere.*

La stessa *universalità*, che è la radice della collisione, è il motivo della conciliazione. Questa conciliazione (che ci ha da essere e pure può non esserci) *ha da esser* fatta dal soggetto stesso; non può esser fatta che da lui; da lui come sapere e volere: come *coscienza* morale. Questa coscienza è l'attività dialettica qui. E perciò può accadere che la conciliazione si faccia, e che non si faccia; e si faccia così o così; perfettamente o imperfettamente; includendo o escludendo. Chi fa tutto qui, chi *risolve* e *decide*, è il soggetto.

b) Questo *poter non esserci* (quindi *accidentalità* dell'esserci) e pure *aver da esserci* (quindi necessità, esigenza dell'essere), questo essere che non è (cioè può non essere) e pure è *assoluto* essere (cioè ha da essere), si vede anche in un'altra posizione.

Ci è, infatti, da un lato il soggetto, e dall'altro il bene. Il soggetto è *particolare*, e non può operare, non può esi-

stere come libero, se non ha per fine essenzialmente il suo *interesse* e il suo *benessere;* questo è il suo *diritto*, in quanto soggetto; e quindi il suo *dovere*. D'altra parte il bene è *universale;* assoluto dovere; dovere pel dovere: e in questa universalità non è *necessariamente* contenuto l'interesse particolare del soggetto; se ci fosse questa necessità, il bene non sarebbe quello che è, cioè assoluto, in sè e per sè. Universalità del bene e particolarità (interesse particolare) del soggetto, *può darsi* dunque che si armonizzino, e può darsi che no; la loro armonia è *accidentale*. E pure questa armonia ci *ha da essere*. Ha da esserci, perchè la natura del soggetto è questa: essere in sè, come individuo e universale, uno e medesimo, lo stesso. Può non esserci, perchè il soggetto, come particolare e universale, è *in sè* diverso da se stesso.

c) Parimente, come ci è da un lato il soggetto e dall' altro il bene, così ci è da un lato il soggetto, il volere soggettivo, le interne determinazioni del volere, e dall'altro l'oggettività esterna, la realtà, come un mondo per sè; e quindi da un lato questa stessa oggettività, e dall'altro il bene stesso. Questi estremi *possono non armonizzarsi;* cioè dire, è *accidentale*, se l'oggettività esterna si armonizzi coi fini proprii del soggetto; se il soggetto trovi in essa il suo benessere; se il soggetto *buono* sia in essa felice, e il *cattivo*, infelice; se il bene si realizzi in essa, e quindi il male non ci abbia luogo. E pure questa armonia ci *ha da essere;* cioè, il mondo, l'oggettività esterna, *ha da* secondare la *buona* azione, lasciarla fare; *ha da* guarentire al soggetto *buono* la felicità, la soddisfazione dei proprii interessi, e rifiutarla al soggetto cattivo; *ha da* promuovere il bene, e impedire e annullare il male.

d) Finalmente, oltre l'opposizione del soggetto, come soggetto particolare, e del bene—la opposizione tra benessere e bene — ci è quella tra il soggetto come pura soggettività, certezza assoluta di sè, pura determinazione di se stesso, e il bene. Anche qui l'armonia *può non esserci ;* è *accidentale*, se il soggetto fa il bene o non lo fa. E pure

l'armonia *ci ha da essere ;* il soggetto ha da fare il bene; solo così è vera certezza concreta di se stesso.

Questo *poter non essere* e *aver da essere*, questo *non essere*, che è *assoluto essere* (esigenza, imperativo); questo accidente o caso, che non è puro *caso*, perchè è necessità, e questa necessità che non è *pura necessita* (*fato*), perchè è caso; questa unità di caso e fato — la rigidezza del fato mitigata dalla pieghevolezza del caso, e la pieghevolezza del caso fortificata dalla rigidezza del fato —, questa *contradizione* profonda, concreta, che qui si mostra in tutti questi punti, esprime la vera natura dello spirito. Lo spirito è assoluta *contingenza*, che è assoluta *necessità*. Gioberti distingue: il *necessario*, che è Dio; il *contingente*, che è il mondo; e il contingente, *fatto* a imagine del necessario, che è l'uomo. Ci è del vero in tutto ciò, inteso bene. Ma Dio non è il puro necessario così, senza la contingenza, il caso, il fortuito. E Vico dice: Questo, che fece tutto, fu pur *mente*. Non fu *fato*, perchè il fecero gli uomini con *elezione;* non *caso*, perchè con *perpetuità*, sempre così facendo, escono nelle medesime cose (1). Unità dello spirito che informa e vita a questo mondo di nazioni (al mondo etico appunto).— Elezione; quindi caso, contingenza. Perpetuità, costanza; quindi fato.

Questa unità (dico unità; non somma, ma compenetrazione), che è la natura dello spirito — la *libertà*, si mostra qui nella sua profonda difficoltà, nella sua intima contradizione. Questa contradizione è la nostra posizione ora. Voglio dire, che noi possiamo già sapere anticipatamente, che lo spirito è autore e mediatore di se stesso, e perciò è libero: l'ente per eccellenza, anzi unicamente,

(1) Il passo del Vico (nella seconda edizione della *Scienza Nuova*, Conchiusione dell'opera) suona così : « Questo, che fece tutto ciò, fu pur *Mente;* perchè 'l fecero gli uomini con *intelligenza:* non fu *Fato;* perchè 'l fecero con *elezione:* non *Caso;* perchè con *perpetuità*, sempre così facendo, escono nelle medesime cose. » *Opere*, ediz. di Napoli, Stamp. Class. ital. 1859, p. 340.—Ed.

libero. Ma noi non abbiamo vista ancora scientificamente tutta questa assoluta mediazione. E quel che *vediamo* ora, la nostra posizione, è appunto l'intima, concreta; complicata difficoltà e contradizione, contenuta in questa mediazione: la contradizione come contradizione: l'*aver da essere* (assoluto essere), che *può non essere* (che non è): la mediazione,—giacchè mediazione vuol dire distinzione, — come assoluta *scissura*. — Hegel la chiama: *la più astratta analisi*, dissoluzione, dello spirito in se stesso. E quest'analisi o dissoluzione è la certezza astratta di se stesso, l'infinità del soggetto come puro soggetto.

Infatti, cosa vuol dire: *ha da essere*, e pure *può non essere?* Da chi dipende, che quel che ha da essere e pure può non essere, sia? *Può non essere*, non vuol dire qui che non importa, è indifferente che ci sia o non ci sia; anzi ciò importa assolutamente, perchè *ha da essere*. E *ha da essere*, non vuol dire che già ci è; non vuol dir ciò, perchè *può non essere*. Tutto ciò insieme vuol dire dunque: è, perchè *vuol* essere, perchè *decide*, elegge di essere. (E *vuole*, perchè *deve;* ma può anche non volere, cioè volere l'opposto di quel che deve). Questo che qui decide ed elegge (vuole), e innanzi al quale l'universale, il bene, il dritto, il dovere, è, e del pari non è, e il quale dice: *sia* e *non sia;* questo che qui tronca a un tratto e fissa la perplessità, dirò così, dell'essere e del non essere; che fa essere quello, che ha da essere e può non essere, o nol fa essere; questo *si* che può essere *no*, questo *no* che può essere *si*, e che come *si* o *no* è in sè, nella sua puntualità, sempre lo *stesso*, cioè decisione, elezione, e val quanto dire, non è, ma *sia;* questa potenza, che si sa come tale potenza, cioè come quella che ha in mano sua un duplice destino (il bene e il male), questa certezza è l'*infinità* del soggetto.

Questa infinità ha due forme:

a) Io voglio il bene, ma nell'atto che io lo voglio, io so di poterlo non volere; so che il volerlo sta in me; che io, in quanto soggetto, in quanto *individuo*, sono qui quel che *decide*, e decide sull'*esistenza* del bene; io decido se il voglia o no. Cos'è dunque il bene qui dinanzi a me, in quanto sono tale *pura* soggettività, individualità, certezza di me stesso? Esso dipende da me, da me come soggettività pura. Non è dunque quello che è in sè e per sè, non è l'oggettivo, non è l'universale; non è quello che afferma, pone, dice se stesso. Esso è pura astrattezza, *indicibile*, come è astratta e indicibile questa soggettività pura, che decide sopra di esso. — Ciò che vi ha di *affermativo* qui, di positivo, è appunto questa soggettività o certezza pura. Come tale, anche nell'atto che voglio il bene, io mi so *superiore* al bene.

b) Io sono questa pura certezza; io *so* me stesso, la mia *individualità*, come quel che *decide*. Ma non rimango in questa pura astrattezza. Io *eleggo* un mio particolare interesse contro il bene.

La prima forma è la *coscienza morale*.

La seconda è il *male*.

Nella pura coscienza morale il bene è quella stessa pura astrattezza che è questa coscienza. E giacchè tale coscienza può non rimanere in questa astrattezza, ma decidersi per un fine particolare contro il bene, così il bene, — il bene in questa astrattezza, — è la possibilità del male. (La possibilità del male consiste nell'astrattezza del bene).

D'altra parte il male è questa stessa infinita certezza, in quanto si decide per un *particolare* contro il bene. Questa certezza dunque, che è anche la coscienza morale, è il bene nel male. (Il bene che è, però, la possibilità del male).

Così qui coscienza morale pura e male, bene (astratto) e male, sono forme che passano l'una nell'altra.

Senza scandalo, ecco quel che voglio dire. Io non sono *male*, se non sono quella pura *intimità*, quella *pura certezza*. Non dico che ciò basti, perchè io sia *male;* ma senza di essa io non sono male. Ora come tale certezza, il volere è tanto la possibilità di essere il bene (di fare dell'universale in sè e per sè il suo principio), quanto la possibilità o l'arbitrio di essere il male (di fare della sua propria particolarità, posta come superiore all'universale,

il suo principio e realizzarla operando). *Moralità* dunque e *male* hanno una *comune radice*, e questa è appunto questa certezza: la soggettività, puramente formale, che è certa di sè, che *è* per sè, *sa* per sè, *decide* per sè.

Ma voglio dire anche di più, cioè che non si tratta solo d'*una radice comune* (cos'e questa? bene o male? ovvero nè l'uno nè l'altro?), ma che quella coscienza morale *ut sic*, *astratta*, è in sè quello stesso che è il *male*. Mi spiego; e intendiamoci bene.

Il volere nella sua *manifestazione* è giunto a questo estremo, a questo duplice estremo (che è lo stesso):

a) Io sono *buona* coscienza. In che consiste questa buona coscienza? Io sono intenzione del *bene*, voglio il bene. Ma cos'è qui il bene che io voglio? Il bene è astratto, niente di determinato (in quanto bene), di definito di accertato, e perciò niente di oggettivo. Io dunque non sono *certo* del bene; quello di cui sono certo, è solo questa *buona astratta* coscienza, questa *vuota* certezza di me stesso. E io sono certo di me stesso, come di quello che *determina* il bene (astratto qui), che *riserba* a sè la determinazione del bene, che *decide* del bene. Il bene è dunque, dinanzi a me: in quanto sono questa pura certezza, come una mera *apparenza*.

b) Questa stessa mera apparenza è, dinanzi a me, il bene, in quanto io sono *mala* coscienza, in quanto sono il *male;* giacchè io sono il male, in quanto sono la più intima riflessione in me stesso (la più intima riflessione della soggettività in se stessa) contro l'universale, l'oggettivo, il bene.

Cosa dunque sono io come *buona astratta* coscienza (pura intenzione del bene astratto) e come *mala coscienza?* Cosa sono io, in quanto sono colui che *decide?* che ha in suo potere il si e il no? che è il caso, che fa *essere* o *non essere* quello che *ha da essere*, il bene, l'universale? e dinanzi a cui, per ciò stesso, l'universale è il caso medesimo (mera apparenza)? Io sono *solo;* sono profonda intima deserta solitudine con me stesso; ho, per così dire, *volatilizzato* in me tutto, diritto, dovere, esistenza, universale, me medesimo anche in me medesimo; io sono pura negazione, puro *si* che è puro *no*.

Io sono dunque infinità, che *è* e si *sa* come *vuota* infinità; sono questo stesso *vuoto* infinito sapere, questa vuota infinita certezza, e perciò infinito *annullamento* di me stesso. — E questa stessa infinita nullità è il bene; il bene, in quanto meramente *astratto;* e che meramente *ha da essere*. Quel che meramente *ha da essere*, che è questo solo, e perciò non *è* mai, è *nulla;* ma è nulla infinito, infinità che annulla se stessa, e non già il puro nulla. Di esso non si può dire assolutamente: *non è*, perchè *ha da essere;* ma non si può dire assolutamente: *è*, perchè meramente *ha da essere*. Esso è l'essere che affermandosi, si nega; dicendo *si*, dice *no;* dicendo che semplicemente *ha da essere*, dice che *non è mai*. Questo *si* che è *no* — questo che non è il puro nulla — è l' infinita nullità.

Adunque il risultato negativo di questa dialettica è il seguente:

Infinita nullità del volere come puro volere, come volere che *è* (*decide*) *per sè* contro il bene. (E tale è in sè, come abbiamo visto, tanto la *buona astratta* coscienza, quanto la *mala* coscienza);

Infinita nullità del bene come bene meramente *astratto* (come quello che semplicemente *ha da essere*).

Ora cosa vuol dire questa *identica* infinità nullità del volere e del bene (volere astratto e bene astratto)?

In quanto *nullità*, vuol dire la nullità (la contradizione) della *posizione*, da cui essa risulta. La posizione era questa relazione del volere e del bene: il volere da un lato, e il bene dall'altro; il bene, soltanto come quello che *ha da essere*, e il volere, soltanto come quello che *ha da realizzare* il bene; il bene senza volere, il volere senza bene; bene astratto, volere astratto. Questa era la relazione dell'*ha da essere*. Il risultato è stato questo: nullità del bene, nullità del volere: del bene come astratto bene, del

volere come astratto volere: cioè dire, nullità dell' *ha da essere* come tale.

Come *identica* questa nullità vuol dire: *identità* del bene e del volere. Il volere non è un puro strumento che serve ad afferrare il bene, come qualcosa di diversa natura dallo strumento stesso. come un *altro*. Come volere, come questa *potenza*, esso è *in sè* il bene; la sua universalità è quella stessa, che è il bene; di maniera che il volere, realizzando il bene, realizza se stesso. Posto il volere, il bene è già posto (in qualche modo); cioè, non si può dire che il bene sia quello che soltanto *ha da essere*. E d'altra parte questa *identità* vuol dire, che il bene non aspetta un altro che lo realizzi (giacchè così non sarebbe bene); che esso è in sè la *potenza* di realizzare se stesso, e perciò è bene; che, come questa potenza, come questa infinita attività ed energia, come attuazione e sviluppo di se stesso, esso è il *volere;* il volere (la soggettività), in quanto identico al bene, è l'*infinita forma*, l'*atto* del bene (come il pensiero è l'infinita forma dell'ente). E così anche il bene non è quello che semplicemente *ha da essere.*

Questa nullità della precedente posizione, questa *identità* del bene e del volere, questa negazione, che è una nuova *posizione*, questa posizione che non è più quella della semplice esistenza *esterna immediata* del bene (il dritto), nè più quella della semplice esistenza *interna immediata* e perciò astratta del bene (la moralità), questa posizione che non dice semplicemente: *è* (diritto), nè semplicemente: *ha da essere* (moralità), questo *è* che *ha da essere*, questo *ha da essere* che *è* (soluzione che è problema, problema che è soluzione), questo è il bene come costume, abito, virtù, attualità buona, il vero bene.

V.

LA POLITICA

1. La relazione tra il bene ed il volere era questa: Il bene ha da essere realizzato (*voluto*); il volere ha da realizzare il bene (ha da essere *buono*). In altri termini: Il bene, sostanzialità e universalità del libero volere, ancora astratta, deve essere *determinato*, e il principio delle determinazioni deve essere il bene stesso. Il volere, principio meramente astratto della determinazione, deve determinare universalmente e oggettivamente. Al bene, dunque, mancava la *determinazione*, al volere l'*universalità* e l'*oggettività.*

Questa relazione, questo difetto del bene e del volere, vuol dire, come si è visto nella parte precedente: identità, in sè, del bene e del volere; il bene è in sè il volere, il volere è in sè il bene; l'uno è in sè l'altro. Il bene, infatti, in quanto ha da essere realizzato, cioè voluto, ha *in sè* quella soggettività che è il volere; la soggettività è il momento dell'attualità del bene. E il volere, in quanto ha da essere buono, ha *in sè*, quella oggettività che è il bene.

Questa identità, come espressione immediata di quella relazione, è solo *in sè;* non è ancora identità *attuale:* il bene non è attualmente voluto; il volere non è attualmente buono.

Ora, come questa identità, che è solo in sè, diventa attuale?

Prevedo una risposta: « Non ci vuol niente, si dirà; si voglia il bene, e detto fatto, l'identità è attuale ». Ma non si tratta di ciò; così la quistione è ancora intatta, e la sua soluzione è presupposta. Si tratta di vedere, di sapere, co-

me questa *attualità* sia possibile; come sia possibile che il bene sia *attualmente voluto*, e il volere sia *attualmente buono*; come bene e volere, — che in sè sono uno, ma immediatamente non sono *actu* uno, anzi distinti, opposti, contrari, bene e male — *possano* fare *actu* uno.

La possibilità, il come e il perchè, di questa *attualità* è il processo stesso della loro immedesimazione, la dimostrazione che fanno essi della loro identità, riuscendo ciascuno nel suo sviluppo allo stesso (alla identica infinita nullità). Questa dimostrazione, questa *riuscita*, questo *punto* in cui essi, distinti e opposti, passano, per così dire, e si risolvono insieme, è la loro identità *attuale* (in quanto provata).

Questa identità attuale è l' *ethos*.

L' ethos non è il semplice diritto nè la semplice moralità. In quanto risulta dalla dialettica del bene e del volere (della soggettività), esso si dichiara immediatamente come la verità del bene e della soggettività. Ma, giacchè l'esistenza esterna immediata della libertà o il *diritto*, nella riflessione del volere (della soggettività) in se stesso, si determina come *bene* (come moralità), così l'ethos è la verità del diritto e della soggettivita, del diritto e della moralità.—Io non sono spirito *etico*, se non *fo* il bene (se non conformo la mia operazione alla legge, al bene). Ma ciò non basta; io devo essere intenzione, certezza, convinzione *soggettiva* del bene in sè e per sè. D'altra parte, perchè io sia spirito etico, nè meno basta la semplice intenzione e convinzione soggettiva, la pura certezza e determinazione di me medesimo come puro volere; il contenuto della mia libera determinazione deve essere il bene stesso. Senza l' ethos questa unità è *accidentale;* l'ethos è la unità *attuale* e *necessaria* de' due momenti. Chi non ha *costume*, — abito etico, questa seconda natura, — può darsi che rispetti e si conformi alla legge, ma può anche darsi che non abbia la *convinzione* della legge; come può darsi che abbia la convinzione soggettiva, ma non si conformi alla legge. Questa unità non è cosa d'un momento solo; ma qualcosa di *sostanziale*,

necessario, tradizionale, comune e universale : non è possibile senza la *comunità;* è la comunità stessa. — Diritto e morale, presi per sè, sono due astrattezze; hanno realtà solo nell' ethos.

L'ethos è essenzialmente *comunità :* comunità spirituale, comunità di spiriti, di spiriti buoni. È tale, perchè non è la semplice *libertà soggettiva*, ma la oggettiva come volere razionale *universale* (comune) assoluto; e perchè non è semplicemente questo volere, ma questo volere come *coscienza* e *intendimento* di se stesso e insieme *effettuazione e attualità* immediata di se stesso, — cioè *costume*,— nella soggettività individuale.

La comunità non è un individuo tra individui, un soggetto tra soggetti, una persona tra persone; ma è la *sostanza* cioè unità fondamentale, necessaria, assoluta degl'individui, de'soggetti, delle persone. Ma non è semplice *sostanza,* cioè unità indifferente, neutrale, negativa degl'individui, e perciò niente di soggettivo (come è la sostanza spinoziana). Essa è sostanza che è *libera* e *sa* liberamente se stessa; che non *è* soltanto, ma, in quanto *ha da essere* assolutamente, assolutamente *è;* e perciò è libertà, sapere, soggettività, fine, e insieme realtà, esistenza, necessità, natura: sostanza, che è *soggetto;* e, perchè tale soggetto che è sostanza (cioè essere universale, fondamentale, uno), è assoluto soggetto, non un soggetto *tra* soggetti; e quindi unità *positica* (creativa) de'soggetti.

Tale sostanza che è soggetto, è ciò che noi diciamo *spirito di un popolo, spirito nazionale.* Essa, la comunità, non esiste, non è reale, che come questo spirito. Ed è degno di nota, che la nazionalità di un popolo noi non la diciamo sostanza semplicemente, ma spirito.

2. Dichiariamo come la comunità sia sostanza essenzialmente; ma non semplice sostanza, anzi sostanza che è *soggetto.*

a) Immediatamente, nel mondo etico, noi non vediamo che gli individui, i soggetti, le persone: questi *enti etici* immediati. E noi diciamo: senza individui, non ci ha comunità;

sono gl'individui, che *compongono* la comunità; la comunità è un *composto*, l'*aggregato* degl'individui, il *risultato* dell' aggregazione degl' individui. Quindi gl' individui appariscono come la *causa*, la comunità come l'*effetto*. — Si aggiunge: gl'individui, presi così per sè, sono *liberi*, illimitati; aggregandosi, coesistendo, si compatiscono, si limitano. Questa compassione, questa reciproca limitazione, questo sistema di limiti reciproci, — questo che è soltanto un *risultato* sempre,— è il vivere o l'esistere comune, la *comunità*.

Questa maniera di vedere è la più volgare concezione della comunità: la comunità è un semplice *effetto*.

b) Ma questa concezione contradice a se stessa. Da una parte l' *aggregarsi* che è la *causa*, di cui la comunità è l'*effetto*, è in sè già la comunità; giacchè *aggregarsi* è in certo modo *accomunarsi*. Si dica lo stesso della *reciproca limitazione*. La vera causa qui non sono gl'individui *ut sic*, ma gl'individui in quanto si aggregano, si limitano reciprocamente, cioè si accomunano in certo modo. Dunque la comunità, — o, che è lo stesso, gl' individui in quanto attività comune e perciò in quanto hanno in sè qualcosa di comune, — è la *causa* della comunità: gl' individui, come meri individui, non fanno il comune. D'altra parte, gl'individui, che appariscono come *fattori* della comunità, non sono qui veri individui, individui *liberi*, persone, soggetti *etici*, individui del mondo etico, che in quanto sono nella comunità: è la comunità che li *fa* tali. La comunità è dunque la *causa*, e gl'individui sono gli *effetti*.

Così l'ethos, la comunità, lo spirito di un popolo, apparisce come l'intima assoluta potenza e necessità, come il *destino* de' suoi individui; l' assoluta unità, indifferenza o identità, che si differenzia indifferentemente in una moltitudine d'individui; come la loro sostanza e insieme la loro causa; e gl'individui, in quanto *etici*, sono i *modi* e gli effetti di questa *sostanza causa*. L'individuo non ha valore che in quanto è modo della sostanza ed effetto della causa; per sè non è niente; cioè dire, quello che ha valore è

solo la sostanza causa negl' individui, come loro assoluta indifferenza ed unità negativa. — Questo è il principio dell'immanenza, è il sostanzialismo antico: la comunità, lo stato, è tutto; l'individuo, per sè, è niente.

c) Ma questa concezione anche contradice a se stessa. L'individuo, la persona, il soggetto etico è semplice *modo* e *effetto* della sostanza (della comunità); e intanto, come intelletto che *pensa*, come volere che *vuole* e liberamente vuole, egli *sa* e *vuole* questa sostanza come la sua propria essenza. Come tale *pensiero*, *sapere*, *volere*, *intenzione*, *convinzione*, egli non è più semplice modo o accidente della sostanza. Egli sa, intende e contempla questa sostanza come il suo scopo ultimo e assoluto: come quello che egli deve *effettuare*, *realizzare*, *produrre*.

L'individuo, in quanto sa e ha come assoluto fine la sostanza si pone dinanzi ad essa, e perciò non è semplice *modo*. E in quanto la *produce* con la sua *propria attività*, non è semplice *effetto*. Ma non per ciò l'individuo è *causa*, e la sostanza è annullata (come nella prima concezione). Lo scopo che l'individuo si pone dinanzi, è in sè già raggiunto; il di là è già un di qua, il futuro un presente; quello che egli ha da produrre e produce, è già prodotto; quello che ha da essere mediante l' attività *sua*, già è: egli intende e vuol fare la comunità, e la comunità è già fatta. Ed è già ed esiste nello stesso individuo, come sua essenza e sostanza, e perciò egli ha la potenza di produrla e la produce.

Così da un lato la sostanza *è*, in quanto si *produce* (quindi il valore dell'individuo); e dall'altro si *produce*, in quanto già *è*. Quindi la comunità non è nè pura causa nè puro effetto dell'individuo; e l'individuo nè puro effetto nè pura causa della comunità. La vera comunità non è niente d'*immediato*, nè come causa, nè come effetto. Immediata come causa: e allora la comunità è già, e fa gl'individui, che non fanno per sè essa. Immediata come effetto: e allora ci sono gl' individui, senza la comunità, e fanno la comunità, che non fa essi. Invece essa esiste, in quanto,

solamente, *atto* o *energia comunitativa;* e quest'atto, se è vero che non è puramente individuale, non è meno vero che non è senza l'attività individuale, senza la libera attività dell'individuo (senza di questa la comunità è soltanto, ristagna, non si produce; non vive). E d' altra parte l' individuo non è vero individuo o membro della comunità, se o è *posto* soltanto da essa e non pone sè, e perciò essa, in essa, o se si pone soltanto *dinanzi* ad essa, come puro arbitro, pura *scelta*, astratta e formale *riflessione.* Porsi così, soltanto così, dinanzi alla comunità, è come porsi *fuori* di essa, fuori del suo *spirito;* e perciò *sopra* e *contro* di essa. È porsi come *sospetto* contro di essa; è non aver fede e fiducia in essa. Il vero individuo *riconosce* ed *effettua* la comunità come cosa *sua propria*, come la necessità stessa della sua essenza; e in questa necessità egli è realmente libero, è realmente se stesso.

La comunità, quella sostanza che è la comunità, è dunque l' unità assoluta dell' attività individuale e dell' attività universale. Ogni individuo, in quanto realmente attivo e operativo (e non opera, se non opera per sè, pe'suoi interessi), viene dalla comunità e corre alla comunità; la presuppone e la pone. Immediatamente noi non vediamo che l'azione come pura azione individuale, il fine e l'interesse individuale; non vediamo come nasce dalla vita comune e come ritorna e concorre a produrre la vita comune; vediamo il corso del fiume, ma non la sua origine nè la sua foce. Il fiume scorre e non sa nè di dove viene nè dove va; non sa che questi due punti, sebbene separati come due luoghi lontani, in sè sono lo stesso. L'individuo *sa* ciò; *sa* la comunità e la identità de'suoi interessi con la comunità stessa; e in quanto sa che ciò sanno tutti e che ciascuno non si sa e non sussiste davvero che in questa identità, egli ha *fede* nella comunità. Questa fiducia è il senso, senno o intendimento politico.

In questa relazione della comunità e dell' individuo si fonda il concetto del *dovere etico* e della *virtù etica.* Dovere etico è una determinazione della sostanza etica, rife-

rita all'individuo. Virtù etica è la personalità etica, cioè la soggettività compenetrata dalla vita della sostanza.

3. La comunità, lo spirito etico, nella sua esistenza immediata è la *famiglia.* Quello che lo spirito individuale è come anima, e l'anima come sentimento fondamentale, la coscienza come sapere sensibile, l' intendimento come cognizione intuitiva, questo è lo spirito etico come famiglia.

Chi dice immediatezza, dice naturalità; l' immediatezza dello spirito è la naturalità dello spirito. Questa non è la natura come è per sè, ma come è nello spirito. Così la natura nell'anima è il corpo, termine del sentimento fondamentale; la natura nella coscienza è l'oggetto in quanto saputo sensibilmente, immediatamente, come *questo;* la natura nell'intendimento è il reale in quanto *conosciuto* intuitivamente, come spaziale e temporale. La natura nella comunità, nello spirito etico, è l'atto naturale del *genere*, la *generazione*, l'unione sessuale (l'accomunamento naturale. animale, bestiale), elevata e formata a determinazione e unione spirituale, divenuta unanimità di amore e di sentimento, ingenua e reciproca fiducia, *relazione etica.*

Questa relazione, come essenza della famiglia, è il *matrimonio.*

Fondamento del matrimonio è l' amore; nel quale due personalità (uomo e donna) fanno una sola, e ciò che manca all'una è nell'altra. Questa unità è il vero essere umano; è corporale, morale e spirituale. Esprimere e consacrare (celebrare, farne una istituzione) questa unità è il fine del matrimonio; il quale perciò si definisce : la comunione di tutta la vita, morale e fisica, di due persone di diverso sesso. — *Celebrare* è proprio dello spirito, della comunità. L'animale mangia; l'uomo celebra il mangiare; etc.

La nascita de'figli è un nuovo elemento di moralità nell'unione matrimoniale; la fortifica e la sviluppa. I coniugi si riconoscono e si amano ne' figliuoli; i quali sono come lo specchio della unità loro.

Il fine del matrimonio non è quello solo di procreare figliuoli e di educarli, e nè anche quello di moralizzare

l' istinto naturale della generazione (Kant). Il vero fine è la famiglia, che è come la società naturale e il fondamento della società civile e dello stato.

La famiglia ha una vita sua propria: costume, religione, educazione, istruzione etc., hanno il loro principio e primo sviluppo solo nella famiglia. Perciò il matrimonio non ha solo un carattere *giuridico*, non è un puro contratto, ma ha un lato essenzialmente *etico*.—Ciò, però, non vuol dire, che l' essenza etica del matrimonio stia dove la pongono comunemente, nel rito religioso, etc. Quando si concepisce lo stato come *assoluta potenza etica*, il matrimonio celebrato dinanzi ad esso, non è semplice contratto; e perfino la proprietà, l'acquisizione, il lavoro in generale e lo stesso contratto non hanno un carattere meramente giuridico, ma anche etico. — Il *diritto* della famiglia importa allo stato.

La famiglia è una società naturale, i cui membri sono tenuti insieme dall' amore, dalla fiducia e dalla naturale obbedienza (pietà familiare). È società naturale, perchè nessuno fa parte della famiglia di sua propria volontà, ma per nascita; e oltre a ciò le relazioni e la condotta che i suoi membri tengono gli uni verso gli altri, non si fondano tanto sulla riflessione e sull'arbitrio, quanto sul sentimento e sull'istinto morale. Le relazioni sono in sè necessarie e razionali, ma manca in esse la forma della coscienza e della riflessione. *Amandosi* i membri della famiglia non si considerano più come meri individui l' uno rispetto all'altro; e perciò essa è un tutto organico, le cui parti non sono veramente *parti*, ma *membri;* i quali hanno la loro sostanza e vero valore nel tutto, e separati dal tutto non hanno più significato. La *fiducia* consiste in questo, che ogni membro della famiglia non ha un interesse proprio e particolare, ma in generale un interesse pel tutto. La naturale obbedienza poi ha questa ragione, che in questo tutto vi ha un sol volere, cioè quello del capo. Così la famiglia fa una persona sola. Ciò non di meno:

a) Nella famiglia la donna (la moglie) deve essere considerata come persona libera, che ha una volontà propria

e una virtù propria; dove le donne sono come schiave, è segno che anche gli uomini non sono veramente liberi. D' altra parte, giacchè la disposizione morale della donna è diversa nella specie e nel grado da quella dell'uomo, e il volere è più debole, la sua vocazione è più per la vita tranquilla, ritirata e domestica, che per la pubblica. L' aver dunque la famiglia un capo, non vuol dire che essa non sia una comunità di persone libere.

b) Il fanciullo (il figlio) è di certo (attualmente) senza diritto, in quanto è ancora parte del padre. Ma il padre ha un *dovere* verso di lui: quello di educarlo, istruirlo, etc. E la ragione è che anche il fanciullo ha un volere e una virtù propria, ma imperfetti; si compiono nel padre; il padre deve comunicare al figlio la sua virtù perfetta, e il figlio appropriarsela con l'obbedienza.

Educati i figliuoli, divenuti individui per sè, persone, soggetti etici, la famiglia prende una nuova forma. Non è più *una* famiglia: quella relazione d' ingenuità e di amore naturale e di reciproca fiducia, nella quale vivevano i membri di essa, cede; i figliuoli *escono dallo spirito* della famiglia; e pure non tendono ad altro che a fondare un'*altra* famiglia, un'altra comunità naturale, immediata. La famiglia (il matrimonio) si scioglie, appunto perchè ha un fondamento naturale; si scioglie per la morte dei coniugi; si scioglie per la caducità e accidentalità del sentimento in cui si fonda. — Sciolta la famiglia, i membri di essa entrano in una nuova relazione, nella relazione di *persone* l'una verso l'altra, nella relazione *giuridica*. Questa relazione è come implicita nella *relazione familiare;* non è la sua determinazione propria e costitutiva; non si sviluppa, non si mostra, che nello scioglimento della famiglia. Oggi che la comunità non è solo famiglia, anche la famiglia è una relazione giuridica. Ma quando la comunità non è che famiglia, e *una* famiglia, questa relazione non ci è.

4. Disciolta la famiglia, in quanto una *persona unica*, in più famiglie o persone, la comunità prende una nuova forma, un nuovo modo di esistenza.

Prima la comunità era solo la famiglia, questa unità etica *immediata* di più individui; unità nella forma dell'*essere*, abituale, tradizionale, solamente sentita, intuita; gl'individui che sono così *uniti*, non hanno un interesse *proprio*, particolare; l'interesse di ciascuno è naturalmente o immediatamente quello unico della famiglia.

Ora, invece, l'interesse particolare si mostra e si distingue come *questo* interesse da *quello;* come interessi propri, certi, determinati di *più* persone, di *più* famiglie: dove prima vedevamo l'*unità della sostanza*, vediamo ora gli atomi, le monadi; il mondo etico è divenuto un' *atomistica.* — E pure non è meramente così; la comunità, l'unità sostanziale, non è *annullata*, ma prende, come ho detto, un'altra forma, una forma *riflessa*, più perfetta.

Ecco come va la cosa; come ce la mostra quotidianamente la stessa *esperienza.* L'individuo è ora un *ente per sè;* non è solo in quanto parte della famiglia, e in quanto la famiglia *è*. Egli ha i suoi bisogni *propri*, e *molti;* e ha forze, facoltà, attività corrispondenti a questi bisogni. Ma si accorge e sa che queste forze sono limitate e non bastano per sè alla soddisfazione de'suoi molti bisogni. Supplisce, contraendo con altri individui un legame particolare, e mettendo in una certa relazione i suoi servigi e beni, i prodotti delle forze sue, co' servigi e beni degli altri. Così o per cambio o per libera prestazione da parte degli altri, ottiene quel di più, che il suo interesse richiede. Naturalmente la diversità dei beni, servigi, interessi fa nascere nella vita diversi *gruppi* d'individui, e quindi diverse posizioni e gradi: e quindi un *ordine organico*, una unità universale di gruppi, classi, stati, corporazioni.

Questo organismo, questa unità, che collega, mantiene, assicura e fa coesistere e valere gl'interessi particolari degl' individui e de'gruppi d' individui, questa è la nuova forma della comunità.

In che consiste questa forma? La prima era unità immediata, indistinta (*non* interessi particolari degl'individui). Questa invece ammette la *distinzione* e *risulta* dalla distinzione. E i *distinti* non sono qui tali, che si *fissino* come distinti; che l'uno sia e stia senza l'altro (puri atomi); ma sono tali che l'uno è e vale, in quanto è e vale l'altro; l'uno apparisce, si riflette, si specchia nell'altro; l'uno, in quanto dice e afferma sè, dice e afferma l'altro. Questo *riflettersi l'uno nell'altro*, questa mediazione, questa unità essenziale, neutrale, negativa (direbbe Hegel nella Logica) degl'interessi particolari e propri, questa è la nuova forma.

In quanto l'atomistica degl'interessi particolari si risolve e ha il suo vero valore in questa *unità essenziale*, che è la nuova forma della comunità, noi diciamo: la comunità (come unità etica immediata) si particolarizza, si distingue, si divide in sè, e si conserva come comunità in questa sua distinzione, in quanto esiste come mediazione e riflessione de'distinti. Pare, che tale unità nasca da'*molti;* e pure nasce da sè, in quanto si è fatta *molti*. E invero i *molti* non sarebbero possibili (qui gl' individui per sè) senza quella unità che è la famiglia; e da' molti non sarebbe possibile, l' unità nuova, se l' unità non fosse come principio nei molti.

Questa nuova unità, la comunità come unità *riflessa*, è quello che diciamo *società civile*.

Spieghiamo brevemente i suoi gradi.

a) In quanto i bisogni degl'individui, che sono ora enti per sè, non possono essere appagati che nella *società civile*, questa apparisce come una *forza*, una facoltà, un bene comune e universale, da cui tutti ricevono la loro sodisfazione: come una *fonte*, a cui tutti attingono l'acqua per bere. Questa facoltà, questo bene o ricchezza comune, è il fondamento dell' *economia.* — Io non sono più *diritto astratto;* non ho più dinanzi a me cose o oggetti che non sono di nessuno; il mio volere, espresso come *presa*, *occupazione*, non è più sorgente del mio diritto; io divento *proprietario* mediante il volere altrui (che *possiede*, ed è così e così; ha questi bisogni, questi fini, queste forze), e mediante il *mio* lavoro e i frutti di esso; in quanto io *produco* lavorando, e cambio i prodotti del mio

lavoro coi prodotti del lavoro altrui; etc. Così quella facoltà o bene comune (la pubblica ricchezza) non è solo qualcosa di *dato*, di *trovato*, ma è sempre il *prodotto universale*, — che si rinnova sempre, *mobilissimo*, — del *lavoro di tutti*.

Tutti lavorano; e tutti *lavorano per tutti*. L'*universalità* del lavoro si *distingue*, si *particolarizza*, conforme alla *particolarità* dei bisogni: la *divisione del lavoro*. — Attività *distintiva* in generale è l'intelligenza; raffina, sottilizza, divide e suddivide all'infinito; una cognizione diventa più cognizioni, un bisogno più bisogni, un lavoro più lavori. (Nei tempi omerici una maniera sola di fare l'arrosto è semplicissima; oggi mille). Così si forma insieme la *tecnica* del bisogno e del lavoro. (È una parte della coltura in generale).

Questa *divisione* della ricchezza pubblica (che è causa e insieme effetto universale), per quanto sotto questo duplice aspetto possa parere, nella sua moltiplicazione indefinita, accidentale e arbitraria, pure nel suo schema fondamentale è *necessaria* e *razionale*. La sua esistenza concreta è la *distinzione delle classi:* distinzione che in un modo o in un altro ci è e ci sarà sempre, si dica quel che si voglia. Non ci sarà, solo quando i campi p. e. daranno grano da sè, e il grano diventerà da sè farina, e la farina pasta, e la pasta pane; e i pesci si prenderanno da sè alla rete e da sè si friggeranno; etc. Ciascuna delle classi ha una base particolare e propria di sussistenza, un proprio lavoro, proprio bisogno, propria sodisfazione, proprio fine, propria coltura, proprio costume, etc. Questa distinzione concreta non è niente di puramente *naturale;* non è casta; gl'individui appartengono a questa o quella classe, secondo l'ingegno, la capacità, il caso, etc. E hanno un modo *proprio*, nella vita comune, di vivere, e produrre la vita comune.—(Hegel distingue tre stati. 1. *Sostanziale e immediato:* agricoltura, e simili. 2. *Riflesso e mediato:* mediatore di casi e interessi particolari, speculatore; uomini di affari. L'uomo deve la sua fortuna, il suo posto alla propria esperienza, destrezza, ingegno. 3. *Pensante;* il suo affare è l'universale, l'interesse universale; filosofi, grandi uomini, uomini di stato).

L'atomistica de'bisogni e degl'interessi particolari degli individui ha la sua unità immediata (la sua comunità) nell'*economia pubblica*. — Ho detto *atomistica*, perchè ogni individuo è un ente per sè, che ha *propri* bisogni, interessi, fini, forze, attitudini, proprio arbitrio e casi, propria nascita, stato, classe. E ho detto *pubblica economia*, perchè questa unità comune, che è insieme *presupposto e risultato* dell'attività degl'individui, considerati come tali enti per sè, è la *pubblica ricchezza*. E dico *ricchezza* in un senso universale, cioè l'unità, — presupposto e risultato, l'unità mobile, viva, che si produce e cresce perennemente, — di *tutte le forze produttive* individuali. Ogni individuo è una forza produttiva; ha determinate forze produttive. Le forze variano non solo nella intensità, ma nel genere: altra è quella dell'agricoltore, altra dell'industriale, altra del letterato, etc. Quindi non solo la proprietà agricola, ma anche la letteraria; etc. La forza, in quanto *produce*, aumenta e *arricchisce* l'individuo, cioè se stessa. Il prodotto comune delle forze individuali, quali che siano, è la comune o pubblica *ricchezza*.

Il *concetto* della ricchezza pubblica (e quando dico concetto, non dico solo qualcosa di generale, ma l'attualità determinata del concetto stesso) è esposto dalla scienza economica. Si dice comunemente: questa scienza espone le leggi della produzione, distribuzione e consumazione della ricchezza. Queste leggi — e chi dice leggi, dice relazioni universali tra fenomeni — sono indipendenti dall'*arbitrio* e anche dal *sapere*, sino a un certo punto, degl' individui. I fenomeni economici e le loro leggi ci sono e sono attive, prima della scienza, e perchè siano attive, non è necessario, almeno sempre, che siano *conosciute;* la scienza le presuppone: come p. e. ci è la digestione, la generazione, etc. prima della fisiologia. Ma la comparazione non è del tutto esatta. La fisiologia non in-

segna a digerire, nè fa le leggi della digestione; la scienza economica, invece, insegna la ricchezza e crea anche in certo modo le sue leggi. Le leggi fisiologiche sono sempre le stesse, e la fisiologia non le fa progredire; le leggi economiche progrediscono, e la scienza economica concorre dal canto suo a tale progresso.

Questa differenza ha luogo, perchè le leggi economiche sono leggi *umane*, o meglio, dello spirito in quanto *comunità, ethos;* sono leggi *etiche.* Lo spirito, come oggetto della semplice psicologia (spirito individuale), è uno schema sempre lo stesso (senso, memoria, etc. hanno le medesime forme; se il senso di Platone differisce da quello di Gioberti, la ragione è nella psiche *nazionale* o *umana*); il progresso dello spirito (delle sue leggi, non la semplice esplicazione di leggi fisse) comincia e ha sede nella comunità. Ciò avviene, perchè la comunità è la vera forma della esistenza della libertà. Senza libertà non ci è progresso; quella e questo sono in fondo una cosa medesima.

Le leggi economiche sono, dunque, le leggi delle forze *umane*, corrispondenti ai bisogni umani e produttrici della ricchezza pubblica. Governano in generale la produzione, la distribuzione e la consumazione, in generale la *vita*, della ricchezza.

5. In questo gioco delle forze umane, — il quale però non è mero gioco, perchè è governato da leggi, fondate nella natura umana come sistema de'bisogni e delle forze corrispondenti, — si manifesta e realizza un altro ordine e più universale di *relazioni:* un ordine, che non concerne le forze (umane) come tali, ne'loro prodotti e nella distribuzione e consumazione de'loro prodotti, ma i soggetti stessi di queste forze, i soggetti come *liberi* soggetti, che vogliono e operano liberamente, e li concerne appunto nelle loro libere azioni, nel rapporto e nella forma delle azioni come tali, nella loro compossibilità e coesistenza esterna. Queste relazioni non sono determinazioni (leggi) delle forze produttive, ma determinazioni della libertà stessa, del libero volere, nella sua esistenza esterna: sono (giacchè deter-

minazione e relazione è necessità) la necessità esterna della libertà.

Queste nuove relazioni che contengono e abbracciano in sè le altre, cioè le economiche (le quali sono come la loro materia immediata e senza le quali esse sono pura forma, una necessità puramente formale, giacchè chi opera, opera per un fine, un interesse, un bisogno, e operando, come *forza, produce*, lavora, etc.) sono quello che noi diciamo *diritto comune, civile*, diritto de'membri della società civile, *giustizia.* Io come *forza* sono *agente economico;* in quanto libero soggetto operante esternamente, sono *agente giuridico.*

Quindi, oltre l'*organismo economico* (organismo delle forze produttive), ci è l'*organismo giuridico* (organismo della libertà esterna; delle *azioni esterne* degli individui, de'gruppi d'individui, delle classi, degli stati). Questo abbraccia quello.

L'organismo giuridico differisce dal *diritto astratto*, considerato nella terza parte, appunto perchè è organismo, cioè *modo* di esistenza della comunità, diritto comune, ed esistente come comune. La sua esistenza è la esistenza (una determinata esistenza) della comunità stessa. È diritto concreto, positivo, perchè tale è essenzialmente la comunità.

Il diritto, come determinazione della libertà — una relazione che governa l'azione del soggetto intelligente e libero — deve essere *intelligibile*, oggetto della coscienza intellettiva, del sapere. Quello che non si può intendere, non può essere una determinazione della libertà. Il diritto in quanto diritto comune, civile, positivo, deve essere *espresso, determinato* e *posto* come tale, — come comune, costante, universale, valido universalmente, — innanzi alla coscienza di tutti: deve essere *saputo* universalmente.

Questa *posizione* del diritto, senza di cui il diritto non è niente di reale, di positivo, è la *legge.* — Le leggi economiche non sono *poste* così innanzi alla libera e intelli-

gente coscienza, perchè non concernono la libertà come tale, ma la forza come produttiva.

Questa *posizione* del diritto non è solo un diritto del soggetto (giacchè io ho da *sapere* quello a cui devo confermare esternamente la mia azione), ma è l'esistenza stessa oggettiva del diritto; giacchè se non è *saputo* e *riconosciuto* universalmente, non può sussistere come diritto.

Il diritto, che in quanto legge ha già una esistenza oggettiva, prende la sua vera forma solo come *amministrazione* del diritto (della giustizia). Questa forma è quella della *reale necessità;* la *prova* del diritto; il diritto che prova e fa valere se stesso ne'casi concreti e particolari; il diritto come *giudicato;* processo, lite, prova, sentenza. L'amministrazione della giustizia, il giudicato, è il diritto che s'*individua*, l'*atto* del diritto. Quest'atto,—ripeto, l'individuazione del diritto,—più che un semplice giudizio, è un sillogismo: legge = premessa maggiore, caso particolare = premessa minore, applicazione = conseguente. È dunque il diritto che prova *realmente* se stesso. In questa *prova* il particolare perde la sua accidentalità, e prende, in quanto *giudicato*, una forma stabile giuridica; e questo, l'interesse del diritto, è il fine di tutta l'attività giudicatrice. La vendetta perde la sua accidentalità, e diventa pena, nell'interesse stesso del diritto.

6. Abbiamo fin qui due sistemi: sistema de' bisogni, attuato come pubblica ricchezza; e sistema dell' esistenza esterna della libertà, — delle relazioni tra gl' individui e gruppi considerati come semplici *persone*, — attuato come amministrazione della giustizia.

Duplice attuazione; quindi duplice necessità. 1. Necessità *cieca;* in sè razionale, ma immediatamente non apparisce nè è saputa così; non è elevata alla forma dell'universalità, e l'attuazione non nasce dalla *coscienza* dell'universalità stessa. 2. Necessità *cosciente ;* ma la sua attuazione, da un lato, dipende dalla soggettività particolare del giudice, e dall'altro è vuota, perchè non comprende in sè appunto la particolarità umana, quel che vi ha di reale e particolare nelle azioni e negl' interessi; abbandona al caso così la sodisfazione degl' interessi, il benessere, come l'infrazione del diritto stesso, i delitti. Io sono disturbato nel mio benessere, o offeso, ingiuriato, manomesso nella roba, nella persona, nell' onore; la giustizia interviene e raddrizza il torto; ma non previene. Essa è cieca da un altro lato, perchè non vede che quel che è presente, e che come presente concerne l'uomo come semplice persona.

Adunque questi due sistemi, presi per sè, non sono adequati al *fine* della comunità civile come tale. Questo fine è in generale la sodisfazione degl'interessi individuali *umani*. Ora l' umanità, — e in ciò differisce dall' animalità, — esige non solo la sodisfazione de' bisogni, ma la costanza, la certezza e in generale la *sicurezza* di tale sodisfazione. Senza questa *costanza* o sicurezza, dove la sodisfazione è momentanea, non vi ha vera attività umana (arte, scienza). Tutto ciò che è umano, ha, in quanto umano, la forma della costante universalità, e questa universalità qui è la *sicurezza.* La necessità cieca o astratta de' due sistemi non esclude l'accidentalità della sodisfazione; che, cioè, ci possa essere e non essere.

Questa accidentalità ha la sua ragione nella mutabilità stessa dei bisogni, i quali variano secondo le opinioni, il talento e in generale le affezioni soggettive degl'individui; nella varietà de' siti, de' luoghi, e delle relazioni di un popolo cogli altri popoli; nel principio stesso dell' interesse individuale, il quale co' suoi errori, illusioni e pretese esagerate può turbare l'ordine della comunità, esser d'incaglio al meccanismo delle forze sociali, o usarle unicamente a sua propria utilità con iscapito dell' interesse di tutti; finalmente nella diversa misura della capacità individuale, giacchè alcuni hanno maggiore attitudine, altri minore e anche poca, a partecipare, prestando o acquistando, alla comune ricchezza.

Tutti questi accidenti, tutti questi mutabili fattori, potenze, elementi, *ingredienti*, di cui si compone il mecca-

nismo sociale, che ora sono così, ora altrimenti, che ora si armonizzano, ora si contrastano, devono essere raccolti e risoluti in una *unità di conoscenza e volere*, perchè la comunità stia, e il fine di essa, — la *sicurezza* della sodisfazione de' bisogni individuali, — sia conseguito. Questa unità, riferita agli individui, a' loro particolari interessi e forze e a quell'immediato meccanismo che risulta come una necessità da tali elementi, apparisce come una potenza che *sa* e *vuole*; che invigila, indirizza, opera; che non mira ad altro e non effettua altro, che quel fine universale della comune sicurezza; e che in questo sapere, volere, operare è collocata come fuori e sopra la società stessa, come un universale distinto ed *estrinseco* al particolare.

Questa unità di sapere e volere, questa potenza che non sa e non vuole e non attua altro che l'universale, l'interesse universale, cioè fa che l'interesse di un individuo non prevalga su quello di un altro, di un gruppo su quello di un altro etc., ma invece ciascuno individuo e gruppo, tutti gl'individui e gruppi abbiano la sodisfazione sicura de' loro interessi, quosto è il concetto ordinario dello *stato*.

Lo stato, si dice comunemente, è un ente morale, un *ens rationis*, una finzione; una convenzione degl'individui congregati per la sodisfazione de' loro interessi. Egli non ha un fine proprio concreto, positivo, ma soltanto negativo, limitativo, cioè il fine della tutela, della guarentigia, della sicurezza degl'interessi particolari. Non è un particolare tra particolari, un interesse tra interessi, ma la neutralità degli interessi; un terreno neutro, nel quale tutti gl'interessi coesistono e si compatiscono. Egli è la regola, divenuta potenza e forza, della coesistenza degl'interessi di ciascuno cogl'interessi di tutti.

Certo lo stato è ciò, ma non è soltanto ciò. Lo stato è un universale, e perciò non ha un interesse particolare. Ma questo non vuol dire, che non abbia un interesse, non abbia una vita propria sostanziale; egli ha l'interesse dell'universalità. E questo stesso si dice più o meno esplici-

tamente, quando si afferma il fine dello stato essere la *sicurezza comune*; questo si deve dire, quando si vede che questa stessa sicurezza comune non è possibile, se lo stato è soltanto un *universale* astratto, negativo, senza interesse e vita propria (chi dice interesse, dice sempre qualcosa di positivo), e che in questa astrazione rimane *fuori* della particolarità propria della società civile. Così l'attività dello stato è puramente *meccanica*, è semplice potenza e forza *materiale*; a questa potenza si sottrae sempre l'arbitrio e la particolarità degl'individui; e perciò la comune sicurezza non è raggiunta. In altri termini, perchè la sicureza comune, questo *fine* del cosiddetto meccanismo dello stato, sia conseguita, cioè risulti dal meccanismo stesso, questo non può essere puro meccanismo, pura potenza meccanica, ma una potenza essenzialmente *etica*, cioè tale che abbia una vita propria, positiva, sostanziale. E la ragione è molto semplice, ed è questa: che gl'individui, le forze, le potenze, gl'ingredienti, gl'interessi non sone pura materia e forze meccaniche, ma sono arbitrio, libertà, volere, cioè *umanità*

La famiglia ha un interesse e vita propria. Questo interesse non è quello di un individuo della famiglia, ma l'interesse universale della famiglia. Questa universalità positiva (immediata, perchè gl'interessi particolari non sono ancora *distinti*) è la *sostanzialità* della famiglia: la sua esistenza *etica*. — Nella società civile come tale ciò che *apparisce* e *prevale* è l'interesse particolare, e l'universalità si mostra solo come condizione *sine qua non* della sicurezza di questi interessi; come universalità astratta o esterna. — Ora lo stato è l'unità della famiglia e della società civile: della sostanzialità e della particolarità degl'interessi. Non è semplice famiglia, perchè gl'interessi particolari sono distinti e hanno valore per sè; non è semplice società civile, perchè gl'interessi particolari hanno la loro verità, l'unità sostanziale *positiva*, nella vita etica dello stato. Dico *positiva*, perchè lo stato così non *tutela* soltanto, ma *crea* gl'interessi particolari.

Questa sostanzialità etica, come unità positiva degl' interessi particolari, si vede nel seno stesso della società civile; nelle associazioni e corporazioni. L'associazione in sè non è soltanto un aggregato per la *sicurezza* del *fine* comune, ma ha un *proprio costume*, una propria vita, una propria sostanzialità; è una gran famiglia (ma non unità etica indistinta e immediata come la famiglia). Le associazioni o corporazioni sono come un avviamento allo stato; prevalgono, dove non ci è ancora il vero stato; e possono scomparire, dove questo ci è: ma scomparendo quelle affatto, lo stato corre il pericolo di diventare unità vuota. Nella corporazione l'individuo non vede solo la sicurezza dell'interesse suo particolare, ma un altro interesse, quello della corporazione stessa, vede ciò come la sua *sostanza;* quindi lo *spirito di corpo*, la bandiera, etc. La corporazione è come un'universalità relativa, particolare.

Quello che questa universalità apparisce agli individui che si uniscono in corporazione, è lo stato per tutti gl'individui; universalità assoluta, assolutamente presa; non astratta, ma positiva; sostanza etica, che si sa e vuole e opera (effettua se stessa), vive e si sviluppa come tale universalità. Lo stato è così la vera comunità; la comunità, la sostanza, che si sa come un unico individuo, una unica personalità: il vero *individuo* (soggetto) *etico*.

7. La famiglia e la società civile hanno la loro *verità* nello *stato*. Dove lo stato non è altro che *famiglia* (stato patriarcale), o una *istituzione di pubblica sicurezza* (polizia), non solo lo stato non è il vero stato, ma nè la famiglia nè la società civile esistono nella loro vera forma.

Lo stato è l'unità del principio della famiglia e del principio della società civile (della naturalità umana e del libero volere, del diritto e della moralità). Non è una semplice associazione fondata mediante il libero arbitrio, il patto etc., nè una associazione puramente naturale. È tutto ciò insieme. È reciproca fiducia, amore, obbedienza, come la famiglia; è coscienza, riflessione, attività del volere che si determina ed opera da sè, come la società civile. Non

è nè puro amore, nè pura riflessione; nè puro abbandono della soggettività nella sostanza, nè puro ripiegarsi della soggettività in se stessa. È la sostanza etica *conscia* di sè: come quella *universalità* e *medesimezza* che è la sostanza. E questa coscienza si fonda appunto nel secondo principio: nella *soggettività* che *sa* e *vuole;* che sa e vuole questa sostanza e le sue determinazioni; che ha per contenuto e fine assoluto questa sostanza.

Lo stato così, in quanto è tale *coscienza*, tale sapere e volere, è individuo; ma non è un individuo tra gl' individui (non è p. e. il capo dello stato, il principe etc.: l'*état c'est moi*): è l'assoluta soggettività etica degli individui. *Assoluta*, perchè è sostanza; *soggettività*, perchè è *saputa* e *voluta* dagli individui liberamente come la loro stessa essenza (etica) e universalità. Dove manca tale sapere e volere, lo stato non è libera soggettività, e l' individuo non ha vero valore. (Individualismo moderno). — In altri termini: è la *sostanza nazionale, conscia veramente e realmente* di se medesima; lo *spirito* di un popolo (come tale, come spirito etico) nella sua vera e perfetta esistenza. Dico sostanza nazionale e spirito di un popolo (spirito etico), perchè lo spirito come arte, religione e filosofia, in sè è più che spirito semplicemente nazionale; sa, afferma, realizza, possiede se stesso in una forma (*assoluta*); che in sè trascende i limiti della determinazione meramente nazionale.

Lo stato, in quanto risulta dalla famiglia e dalla società civile ed è insieme la loro verità, e quindi il principio e la ragione della loro perfetta esistenza, ha una duplice relazione verso ambedue, e in generale verso l' individuo.

a) L' individuo è *forza produttiva* e *persona* (agente economico e giuridico). Così realizza il benessere e la giustizia. Il benessere, sebbene sia individuale e ciascuno provveda da sè al suo, pure ha un lato universale, senza di cui non sussiste davvero come individuale. Lo stato deve promuovere la universalità del benessere. D' altra parte deve attuare il diritto, amministrarlo, fare che esista nella

forma della necessità. La famiglia poi, nella quale l'individuo nasce, si educa e vive e apprende il primo costume e la prima religione, — la prima intuizione della vita, — deve essere protetta dello stato; e la società civile, come organismo in generale degl'interessi individuali e della loro sodisfazione, deve essere assicurata e guarentita. L'interesse individuale, infatti, che fa nascere la società, tende naturalmente a distruggerla appena formata, sforzandosi di servirsi di quell'erganismo, che deve promuovere gl'interessi particolari di tutti, unicamente per il suo proprio fine. Quindi lotta d'interessi, che minacciano di disciogliere la società (lotte sociali). Chi può impedire tale dissoluzione? Solo chi, — in quanto rappresenta non questo o quello interesse, ma il comune, — fa suoi gl'interessi di ogni individuo, minacciati dalla opposizione di altri interessi: cioè lo stato. — Ma la stessa potestà dello stato può essere usata da un individuo o da una classe pe' suoi particolari interessi; e allora la lotta tra gl'interessi sociali si trasforma in lotta tra il principio sociale e il politico: un individuo o una classe si sforza di mettere il suo proprio interesse in luogo dell'interesse universale (del tutto). Come si fa? Si escogita una costituzione, nella quale la personalità dello stato (la personalità politica) sia elevata sopra le lotte sociali. Quale può essere questa? La monarchia, dicono. Ma il monarca non può aver lui interessi privati? Non deve. E perchè non gli abbia, si escogitano delle pubbliche guarentigie.— È da notare qui la distinzione de' due principii, il sociale e il politico; e come non si sviluppino *egualmente* in ciascun popolo. Non sempre questa distinzione e stata avvertita, sebbene ci fosse. (In Grecia p. e. ci è; e pure i Greci trattano le quistioni sociali dal punto di vista politico).

b) L'altra relazione dello stato verso l'individuo è questa, già accennata nella spiegazione della relazione antecedente. L'individuo (le famiglie, le classi, gli stati) muove da sè, e si sforza di far *centro* di ogni cosa se stesso. Così egli tende a uscir fuori della vita comune, a porsi sopra o contro di essa. Lo stato deve ritirare e concentrare in

sè, nella universale sostanza, le sparse e disperse individualità, unire in un fine unico e comune l'animo e l'attività di tutti. E ciò non nel senso, che lo stato sia come *forza* che tiri a sè gl'individui, e stia fuori di quelli che tira. Lo stato è *sostanza*, sostanza *etica*. Come tale, *unisce* in quanto è *immanente* in *tutto* l'intendimento, in *tutta* l'attività dell'individuo. Uno stato che non fosse così, o non esistesse, come si dice anche, come intendimento e attività *totale* interna degl' individui, sarebbe una istituzione puramente artificiale e meccanica. Gl'individui starebbero di qua, e lo stato di là; l'una potenza contro l'altra; due vite separate, opposte. In quanto sostanza etica immanente, lo stato apparisce come libera energia, libera personalità (sapere, volere, potere), alla quale l'individuo, la famiglia e la stessa società civile sono subordinati.

In questa *superiorità* è la radice della *sovranità*. Tutte le altre radici, la pura nascita p. e., il così detto diritto divino, etc., sono semplici accidenti. Questa superiorità, determinata così, è il vero diritto divino. Noi diciamo: *grazia di Dio* e *volontà nazionale*. La vera volontà nazionale, — quello che la nazione tutta (non io, che mi dico popolo, nazione, e scrivo e firmo) *vuole*, *realmente vuole* (cioè sa, intende; in altri termini la *sostanza etica*, giacchè questa è appunto la volontà comune reale),—questa è la vera grazia di Dio. In questo senso la formola *Dio e Popolo* è vera; Dio è la sua grazia, il popolo è la sua volontà. Ma cos'è Dio, cos'è il popolo? Qui è il punto. *Dio* non sono *io;* io non ho fatto il mondo e molto meno ho fatto l'Italia; non dico l'Italia geografica, — lo *stivale,* — ma l'Italia storica, l'Italia come s'è fatta, credo, da sè, cioè da tutti gl'italiani, e perciò da nessuno particolarmente, esclusivamente. E il popolo, chi è il popolo? Nè meno, ripeto, sono io, anche se per miracolo io fossi un grand' uomo. Dio è un po' di tutto quel che ho detto fin qui, in parte brevemente, in parte largamente; cioè, tutto questo non è ancora veramente Dio, ma è, o almeno dovrebbe essere, l' *idea divina* dello stato, della nazione: *Dio con noi e in noi*, in

quanto siamo popolo, nazione. E il popolo è appunto questo stesso che è Dio qui.

La difficoltà contenuta in questo concetto dello stato (e quindi della sovranità) è la seguente:

Quando dico: lo stato è la sostanza etica conscia di sè, dico due cose, due elementi essenziali del concetto dello stato: personalità libera, autonoma, e come ultimo fine l'interesse universale, il bene comune. Il primo elemento è richiesto dalla *coscienza;* non vi ha coscienza senza personalità. Il secondo dalla *sostanzialita ;* sostanzialità è universalità. L'unità di questi due elementi è il vero stato. Ora questa unità è la gran difficoltà. La storia mostra che, quanto più l'uno prevale nella vita nazionale, tanto meno vale l'altro. Così la forte monarchia suole essere egoistica, e l'interesse comune cede. Se questo solo prevale, manca la personalità politica, e la potestà cade nelle mani della società. La soluzione fin qui è stata la monarchia costituzionale, rappresentativa. Si parla anche di repubblica, di pura democrazia; e sta bene. Ma già Kant chiamava una forma di repubblica la stessa monarchia costituzionale; e il difficile nella pura democrazia è la personalità politica. Non l'ebbero gli ateniesi nella loro pura democrazia; nè so se Roma sia stata mai pura democrazia. Nella Convenzione francese era il Comitato di salute pubblica che governava in modo assoluto; e poi erano tempi di rivoluzione. La quistione dunque: come conciliare l'*universalità* con la *personalità* è ancora, dirò così, *allo studio ;* come d'altra parte la difficoltà, l'intoppo, in generale della monarchia costituzionale è la possibile prevalenza della personalità. — La quistione è più generale, e non si limita all'etica. Il vero individuo, il vero ente, è l'universale come individuo. Dio è l'infinito individuo. Come conciliare l'infinità con la personalità di Dio? Pare che l'una escluda l'altra.

8. Lo stato è la comunità, la sostanza etica, come assoluta personalità (che *sa, vuole* e *produce* se medesima).

Questa assoluta personalità è la *potestà,* la sovranità *politica.*

La potestà politica non è una mera unità collettiva, come si dice: una specie di polipo politico; nè è una pura singolare individualità. Essa è la comunità stessa come unico sapere, volere, potere.

Questa unità che sa, vuole e produce se stessa, — e il *se stesso* qui è la comunità medesima, — è così in sè essenzialmente *organismo,* sviluppo.

a) L'organismo della potestà politica,—cioè la potestà politica che come universalità si particolarizza, si distingue in attività e potestà particolari, e come particolarizzata si universalizza e così è assoluta personalità,—la *forma reale e attiva* di questo sviluppo, è la *costituzione* dello stato.

La costituzione non è una forma astratta, uno schema o luogo comune, nel quale possano adagiarsi tutti gli stati indifferentemente. La *vera* e *reale* costituzione è quella che è propria, intimamente propria, dello stato; ogni stato, in quanto è un tutto vivente, ha la *sua.* Non è qualcosa di estrinseco, di artificiale, che possa adattarsi a piacerea uno stato, come una veste, una camicia. Essa è la vita stessa, la *forma* della vita, dello stato. Se la costituzione è una camicia, lo stato nasce, dirò così, incamiciato, o s'incamicia da sè; è stoffa, disegno, sartore, e camicia a se medesimo.

Stoffa, disegno, sartore, camicia sono le quattro cause di Aristotele; materia, forma, efficienza, fine. Ogni ente, dice Aristotele, è quello che è, in quanto in una *materia* la *forma ideale* mediante la *causa motrice* determinata da essa raggiunge se stessa e così il *fine* dell'ente. L'unità delle quattro cause è la causa creatrice: l'unità *positiva.* Lo stato è cosiffatta unità. La *materia* sono gli interessi individuali, le affezioni, le opinioni, etc.; la *forma,* — l'intelletto formale, formativo,— presa per sè, è la *costituzione.* — La costituzione non si può separare dalle altre *cause,* nella cui unità è l'*attualità* dello stato. L'ente, che è lo stato, è causa di sè, causa creativa, in quanto è unità delle quattro cause. Se di queste quattro cause si fa tanti enti separati e si prende ciascuno per sè e si muta a piacere, indipendentemente dall'altro, come quattro grandezze,

quanto siamo popolo, nazione. E il popolo è appunto questo stesso che è Dio qui.

La difficoltà contenuta in questo concetto dello stato (e quindi della sovranità) è la seguente:

Quando dico: lo stato è la sostanza etica conscia di sè, dico due cose, due elementi essenziali del concetto dello stato: personalità libera, autonoma, e come ultimo fine l'interesse universale, il bene comune. Il primo elemento è richiesto dalla *coscienza;* non vi ha coscienza senza personalità. Il secondo dalla *sostanzialita ;* sostanzialità è universalità. L'unità di questi due elementi è il vero stato. Ora questa unità è la gran difficoltà. La storia mostra che, quanto più l'uno prevale nella vita nazionale, tanto meno vale l'altro. Così la forte monarchia suole essere egoistica, e l'interesse comune cede. Se questo solo prevale, manca la personalità politica, e la potestà cade nelle mani della società. La soluzione fin qui è stata la monarchia costituzionale, rappresentativa. Si parla anche di repubblica, di pura democrazia; e sta bene. Ma già Kant chiamava una forma di repubblica la stessa monarchia costituzionale; e il difficile nella pura democrazia è la personalità politica. Non l'ebbero gli ateniesi nella loro pura democrazia; nè so se Roma sia stata mai pura democrazia. Nella Convenzione francese era il Comitato di salute pubblica che governava in modo assoluto; e poi erano tempi di rivoluzione. La quistione dunque: come conciliare l'*universalità* con la *personalità* è ancora, dirò così, *allo studio ;* come d'altra parte la difficoltà, l'intoppo, in generale della monarchia costituzionale è la possibile prevalenza della personalità. — La quistione è più generale, e non si limita all'etica. Il vero individuo, il vero ente, è l'universale come individuo. Dio è l'infinito individuo. Come conciliare l'infinità con la personalità di Dio? Pare che l'una escluda l'altra.

8. Lo stato è la comunità, la sostanza etica, come assoluta personalità (che *sa, vuole* e *produce* se medesima).

Questa assoluta personalità è la *potestà*, la sovranità *politica.*

La potestà politica non è una mera unità collettiva, come si dice: una specie di polipo politico; nè è una pura singolare individualità. Essa è la comunità stessa come unico sapere, volere, potere.

Questa unità che sa, vuole e produce se stessa, — e il *se stesso* qui è la comunità medesima, — è così in sè essenzialmente *organismo*, sviluppo.

a) L'organismo della potestà politica,—cioè la potestà politica che come universalità si particolarizza, si distingue in attività e potestà particolari, e come particolarizzata si universalizza e così è assoluta personalità,—la *forma reale e attiva* di questo sviluppo, è la *costituzione* dello stato.

La costituzione non è una forma astratta, uno schema o luogo comune, nel quale possano adagiarsi tutti gli stati indifferentemente. La *vera* e *reale* costituzione è quella che è propria, intimamente propria, dello stato; ogni stato, in quanto è un tutto vivente, ha la *sua*. Non è qualcosa di estrinseco, di artificiale, che possa adattarsi a piacerea uno stato, come una veste, una camicia. Essa è la vita stessa, la *forma* della vita, dello stato. Se la costituzione è una camicia, lo stato nasce, dirò così, incamiciato, o s'incamicia da sè; è stoffa, disegno, sartore, e camicia a se medesimo.

Stoffa, disegno, sartore, camicia sono le quattro cause di Aristotele; materia, forma, efficienza, fine. Ogni ente, dice Aristotele, è quello che è, in quanto in una *materia* la *forma ideale* mediante la *causa motrice* determinata da essa raggiunge se stessa e così il *fine* dell'ente. L'unità delle quattro cause è la causa creatrice: l'unità *positiva.* Lo stato è cosiffatta unita. La *materia* sono gli interessi individuali, le affezioni, le opinioni, etc.; la *forma,* — l'intelletto formale, formativo,— presa per sè, è la *costituzione.* — La costituzione non si può separare dalle altre *cause*, nella cui unità è l'*attualità* dello stato. L'ente, che è lo stato, è causa di sè, causa creativa, in quanto è unità delle quattro cause. Se di queste quattro cause si fa tanti enti separati e si prende ciascuno per sè e si muta a piacere, indipendentemente dall'altro, come quattro grandezze,

manca quella unità organica, che è la vita dello stato. Questa non è la somma: $a + b + c + d$.

Comunemente s'intende la cosa così: si astrae la forma e si considera per sè; si fissa nella scrittura, si traduce in tutte le lingue, e si porta in giro come una panacea. In Francia si è fatto così; dunque in Italia si ha da fare così. Si fa astrazione dalla vita *storica*, cioè dalla vita. Costoro possono chiamarsi gli *scolastici* della politica; scolastici di tutte le specie, del progresso e del regresso, della rivoluzione e della controrivoluzione. Tanti anni fa un comitato di salute pubblica, composto di tante persone; dunque anche ora così. E si ricopia financo il vestito, etc.

La costituzione non è reale e viva, che in quanto è inseparabile dalle altre cause. Questa sua realtà è l' attualità stessa della *giustizia*, del *sistema delle determinazioni del volere*, della *libertà*.

In quanto la costituzione è la *forma ideale propria* dello stato, in quanto non è separabile, ma si compenetra con le altre cause, è certa e sicura di sè: ha in sè stessa la sua *guarentigia*. — Quando la costituzione non è tale, ma qualcosa di artificiale e di estrinseco, si va cercando attorno la sua guarentigia; e non si vede che questa non consiste in espedienti, ripieghi e amminnicoli, ma nello *spirito stesso* del popolo, della nazione. Questo spirito è la *coscienza* che il popolo ha di sè, della sua ragione; e la ragione dei popoli è la loro storia, la *verità* della loro storia. La vera guarentigia è nell' *organismo reale* di questa ragione, adequato alla coscienza stessa che il popolo ne ha. Il grado di guarentigia dipende dal grado di questa *coscienza* e di questa *realtà*. La natura dello spirito è tale, che la guarentigia (lo spirito di un popolo) e quello di cui essa è la guarentigia (la costituzione) si presuppongono reciprocamente: la realtà dello spirito presuppone la *coscienza*, e la coscienza la *realtà*. (Lo spirito presuppone sempre se stesso).

b) La potestà politica — l' unità delle quattro cause che è lo stato — considerata come *causalità efficiente*, positiva (che conserva, quindi, e produce perennemente lo stato, e quindi la costituzione stessa), è il *governo*.

Noi sogliamo avere del governo un concetto men degno; e spesso per noi tanto è *governo*, quanto è *nemico* dello stato, del pubblico bene. E pure gl'inglesi, che se ne intendono un po' di tali materie, chiamano appunto questa causalità efficiente dello stato e della sua costituzione, questa totalità vivente dello stato, *self-government*.

Ho detto: causalità efficiente dello stato. E ciò nel senso, che lo stato è causa efficiente di sè, e non già che questa causa sia altro, e lo stato un prodotto estrinseco. Comunemente si dice governo il *potere esecutivo*. È un errore: è rimpicciolire il concetto del governo come *causalità* dello stato. Chi dice semplice *esecuzione*, dice *legge*, da un lato, e semplice *applicazione* dall'altro: e questa essere il governo. Qui il governo sono i ministri come tali. Ma la stessa semplice *esecuzione* o applicazione, *ut sic*, senz'altro, è impossibile; chi applica ed eseguisce, non è una macchina: come personalità — e quella tale personalità che *eseguisce* l'universale — egli specifica, particolarizza, realizza, pone. Il fatto stesso dice ciò, anche considerando i soli ministri. Il *concreto* della vita politica è opera e funzione loro.

Il governo dunque non è il semplice ministero. Come causalità efficiente di se stesso, esso è un organismo di cause efficienti; di cause che *decidono*, *fanno*, *realizzano*; che non sono cieche e meccaniche, ma sanno, vogliono, e non hanno altro di mira che il *fine* universale.

Queste cause particolari, nelle quali si organizza il governo, — la causalità politica, — sono i così detti *poteri pubblici*. Comunemente si fa questa distinzione: potere legislativo, esecutivo, giudiziario. In questa divisione non vi ha posto per un altro potere; per quello che, qualunque sia la forma di governo, ci è sempre: quello che è il capo, che *vuole* e *decide* in ultima istanza, che dice l'ultimo sì; il principe (Re, presidente, comitato, etc.). Questo potere o si fa rientrare nell'esecutivo, o si mette fuori

e sopra il governo, come qualcosa di trascendente, come un Dio sopramondano. Nello stesso modo non si distingue la potestà legislativa come *costitutiva* (Statuto), come propriamente *legislativa* (stampa, e altre leggi organiche), e come *amministrativa* (leggi particolari; voti d'imposte, strade, ponti, canali, etc.).

I così detti poteri esecutivo, legislativo (leggi organiche e particolari) e giudiziario, a'quali si può aggiungere anche altri, p. e. la potestà di sicurezza pubblica, appartengono alla *particolarità* del governo; il potere *costitutivo* (fondamentale, statuto) all'*universalità*, e il *principato* (Re, presidente, comitato, etc.) all'*individualità*.

Come *individualità*, come soggettività che *sa* e *vuole* e *decide* assolutamente, il governo è la vera attualità dello stato: lo stato compiuto in se stesso.

Lo stato così è *uno*, uno stato tra stati. Questa soggettività, come quella a cui spetta l'ultima decisione, come lo stato che decide di sè, della sua esistenza, ha il diritto della pace e della guerra (di grazia, di sanzione, etc.).

Lo stato è la personalità nazionale: lo spirito nazionale perfetto e realizzato in se stesso. La naturalità e quindi la particolarità dello stato è appunto la sua nazionalità. Perciò vi ha più stati.

L'unità concreta degli stati, degli spiriti nazionali, questo *individuo*, che non è uno stato tra gli stati, non uno spirito tra gli spiriti (nazionali), ma l'universalità reale degli spiriti, questo è l'*umanità*, cioè lo *spirito nella sua assolutezza*.

Questo spirito, nel quale tutti gli spiriti, i nazionali e gli individuali, hanno la loro verità, è, se mi è permesso di usare una frase un po' sciupata, l'*eroe vero* della storia del mondo. E filosofare sulla storia vuol dire studiare appunto le geste di questo *eroe*, come *uno ed unico* eroe nelle diverse nazioni, stirpi, spazi e tempi, come *uno* spirito; *una* coscienza di se medesimo. La storia, come oggetto della filosofia, è lo sviluppo di questa coscienza: la formazione di questa infinita personalità.

Lo spirito etico si risolve nello spirito assoluto.

VI.

LO SPIRITO SOPRAMONDANO

In questi studi ho considerato due grandi sfere dello spirito: 1. lo spirito nella sua *generale individualità*, cioè il soggetto individuo spirituale; 2. lo spirito nella sua *esistenza particolare, oggettiva, concreta*, cioè come mondo, come comunità mondana.

I momenti dello spirito come soggetto individuo sono l'*animalità* e la *coscienza*; e la loro unità è lo spirito come *intendimento* (ragione). I momenti della ragione sono la *teorica* e la *pratica*, il conoscere e il volere; e la loro unità è lo spirito *libero;* lo spirito, che in quanto già formato in sè perfettamente come soggetto, si oggettiva e si pone nell'esistenza esterna; si fa mondo.

I momenti dello spirito come mondo (come esistenza oggettiva) sono il *diritto* e la *moralità;* e la loro unità è lo spirito come *comunità*, come *ethos*. I momenti della comunità sono la *famiglia* e le *società civile;* e la loro unità è lo *stato*. Lo stato è la comunità perfetta: la vera oggettività (mondanità) dello spirito.

La prima sfera è lo schema (eterno) dello spirito come individuo; e la seconda è lo schema (eterno) dello spirito come nazione. Ogni individuo umano è anima, coscienza, ragione; ogni nazione (e perciò ogni individuo come membro della nazione, ma solo così) è diritto, moralità, politica.

Gli spiriti individuali differiscono tra loro così e così; lo schema fa astrazione da tutte queste differenze. Le nazioni differiscono tra loro anche così e così: per *proprio* diritto, *propria* moralità, proprio stato (e quindi famiglia e società

civile); lo schema anche fa astrazione da tutte queste differenze. In altri termini, la prima sfera è l'individuo nella sua semplice *forma*, l'individuo formale; la seconda sfera è la nazione formale. Come nella prima sfera io non dico cosa sia l'individuo come *questo*, *singolo*, *reale* individuo, come questa determinata *puntualità* nel tempo e nello spazio, e in generale nel mondo o nella universale esistenza (questa puntualità dipende dalla puntualità *comune* della nazione, da ciò che *ora* è la nazione, e dalla puntualità *universale* dell'umanità, da ciò che *ora* è l'umanità, e insieme da una singolarità accidentale, in cui consiste e si conchiude la puntualità individuale: Pietro, Paolo, etc.; puntualità, che non è mai oggetto di scienza); così e nello stesso modo, nella seconda sfera, io non dico cosa sia la nazione come *questa* nazione (India, Grecia, Roma), come *questa* puntualità nazionale, come *questa reale* comunità nel tempo e nello spazio: io non dico la sua *entità storica*, ma solo il *presupposto formale* della sua storia, della storia di ogni nazione; dico che non *sussiste* nazione, popolo, comunità nazionale, senza diritto, morale, stato, e quindi, insieme, che solo così, cioè come diritto, morale, stato, come comunità politica, lo spirito ha una esistenza oggettiva.

Ho detto *presupposto formale*, e non l'*entità storica*. Infatti questa ha un altro fondamento, un principio più alto, che non è la semplice sostanza etica.

Noi diciamo: un popolo non è solo diritto, morale, stato, ma è arte, religione, filosofia. E così e; ogni popolo è, più o meno, tutto ciò: se è diritto, morale, stato, è in qualche modo necessariamente anche il resto. Da ciò, pare, dunque, che risulti questa conseguenza, opposta a quella distinzione che ho fatto tra presupposto formale e entità storica; giacchè si può dire: se ogni popolo ha da avere tutto ciò, lo schema dello spirito come nazione, lo schema della *oggettività* dello spirito, è non solo il diritto, la morale, lo stato, ma anche il resto. Dov'è dunque l'*entità storica?*

Questa conseguenza tende a considerare l'arte, la religione e la filosofia come semplice forma dell'oggettività (mondanità) dello spirito; cioè ad esaurire nell'oggettività il concetto dello spirito. Vi ha di quelli, infatti, che ammettono l'arte, la religione e la filosofia — e come negarle? —; ma dicono che non sono niente *per se stesse*, e che hanno il loro fine nell'oggettività stessa: l'arte deve essere morale; la religione, politica; la filosofia, *idem*, p. e. *civile* (1). Ora, di certo, queste forme sono *oggettive*, *mondane;* ma non sono solo ciò, anzi più di ciò; in esse la oggettività, la semplice mondanità, è già risoluta e superata.

Lo spirito, infatti, come semplice comunità politica (diritto, morale, stato) è lo spirito come la *oggettività* stessa; niente più, niente meno. Lo spirito, invece, come arte, religione, filosofia, rappresenta e pone dinanzi a se stesso (come intuizione, sentimento, pensiero) questa oggettività — sè stesso come sostanza etica —, la idealizza, la purifica della sua accidentalità e naturalità, le dà una forma che trascende i limiti della nazionalità naturale, la eternizza; la intuisce, imagina, pensa; l'abbella, l'adora, la invera.

Questa triplice trasformazione non è una semplice mutazione di forma, ma anche un *nuovo* contenuto: è una elevazione, l'ultima elevazione, e quindi la liberazione assoluta dello spirito. L'*ethos*, le istituzioni etiche o politiche, lo stato (la nazionalità, questa determinazione naturale, espressa e realizzata come personalità politica) è come il *destino* de'popoli: ogni popolo ha la sua nazionalità, la sua sostanza, la sua comunità etica, e questa è il suo destino. Ora lo spirito si libera da questo destino, in quanto l'interroga e vuol sapere cos'egli è, la sua origine, la sua ragione, il suo ultimo fine; in quanto se lo rappre-

(1) È un'altra punta contro il Mamiani. Basta ricordare i due volumi di *Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti dell'Accademia di filosofia italica* (Genova, 1852 e 1853); cioè dell'Accademia fondata nel 1850 da T. Mamiani in Genova e da lui presieduta; sulla quale vedi SPAVENTA, *Saggi di critica*, Napoli, 1867, pp. 343—57. — Ed.

senta e vuole intenderlo in una relazione universale; in quanto il mistero e il prblema della *sua* vita nazionale diventa per lui il mistero e il problema *della* vita, il problema del *suo* mondo il problema del mondo, il problema della sua esistenza e divenire il problema della esistenza e divenire universale.

Questa universalità — la umanità, l'assolutezza dello spirito — è il *nuovo* contenuto.

La risposta a questa interrogazione, la soluzione di questo problema, che è il problema dell' universo, è l'arte, la religione, la filosofia; è lo spirito che concepisce, intende e realizza se stesso, nella sua universalità e assolutezza, non più come spirito *etico*, ma come *bello*, *santo*, *vero;* cioè lo spirito che: 1° rappresenta, imagina e pone dinanzi a sè la sua *assoluta essenza* in una *individualità* intuitiva, sensibile (l' opera d' arte, che è creazione dello spirito stesso); la quale, appunto perchè imaginazione di questa essenza, è purificata da ogni accidentalità e limitazione esterna dell'esistenza; 2° rappresenta e realizza il processo della sua immedesimazione con se stesso, colla sua assoluta essenza, *imaginata* come un'altro: il processo della sua elevazione e riunione con Dio nell'attività della fede e dell'amore (sentimento religioso); 3° immedesimato con se stesso, colla sua assoluta essenza (mediante il processo dell'arte e della religione, della fantasia e del cuore), elevato alla *verità* di se stesso e perciò della sua assoluta essenza, espone appunto il procetto di questa verità, il processo dell'assoluta essenza (dell'assoluto spirito) in se stessa, come *concezione* e *attualità* assoluta di se stessa. Questa concezione e attualità assoluta, che è assoluta trasparenza, è la scienza: la filosofia.

L'assoluto spirito si dichiara e dimostra come l'attualità universale,—come la prima e l'ultima ragione, il principio e fine, — degli spiriti nazionali. E gli spiriti nazionali si dimostrano come i diversi *gradi* dello sviluppo e dell' attualità dell'assoluto spirito. In quanto sono tali gradi, tali *determinati* gradi, essi hanno *entità storica*. La storia non

si può comprendere che come sviluppo dell' assoluto spirito; altrimenti non ha senso.

In conclusione, la comunità politica è l' oggettività, la mondanità dello spirito; ma questa oggettività non sarebbe reale, se lo spirito non fosse in sè superiore ad essa; se in sè non superasse se stesso come mondo; se non fosse in sè lo *spirito* del mondo: *umanità*. Noi diciamo: non comunità politica senza la *parola*. Ora la parola (in senso universale, come la *rappresentazione* del mondo, dell'oggettività) è il primo germe dell' arte, della religione, della filosofia: la prima parola è in certo modo la prima soluzione del problema della vita, la prima intuizione del sistema dell'universo. La parola è la prima *riflessione* sulla realtà così naturale come etica.

Sono due vite: la mondana e la sopramondana. Quindi due interessi e due specie di lotte: gl' interessi e le lotte politiche, e gl'interessi e le lotte sopramondane (lotte della parola: artistiche, religiose, filosofiche). Il male sta nell'abbassar queste a quelle. Lo spirito, stanco e non contento appieno delle prime, trova il suo asilo e la sua sodisfazione nelle seconde: nella purità di questo cielo. E la vera purezza è la scienza. È tale, in quanto è l' ultima conciliazione di tutte le differenze, opposizioni, discordie; in quanto è, o almeno dovrebbe essere, l' universale concordia. Se non è sempre così, non è colpa sua. Anche la scienza ha le sue proprie differenze, che sono la sua stessa vita. Ma il male consiste nello snaturare queste differenze. La scienza è la vera *serietà* della vita, e non ci è peggio che introdurre in essa, non solo gl'interessi, ma i pettegolezzi mondani. Essa non esclude gl'interessi, ma non ammette i pettegolezzi; e i pettegoli della scienza sono i veri nemici suoi. Il suo vero interesse è *se stessa :* essere cercata e amata per sè, non per altro.

APPENDICE

I.

CONCETTO DELLA FILOSOFIA — RELAZIONE DELLA FILOSOFIA COLL' ESPERIENZA (1).

La filosofia è l' ultima forma dell' attività dello spirito: quella in cui lo spirito trova la sua suprema sodisfazione, perchè in essa possiede assolutamente se stesso.

Come ultima forma, la filosofia presuppone tutte le altre. In ciò consiste la sua assoluta dipendenza, che nel fatto poi è la sua assoluta autonomia: giacchè quelle forme non sono altro, ma lo stesso spirito, talmente che lo spirito presuppone soltanto se stesso; e perciò è libero.

Come ultima forma, la filosofia è suprema astrattezza e insieme suprema realtà (concretezza). È suprema astrattezza, perchè è assoluta *negazione* delle altre forme; è suprema realtà, perchè l'astrazione o negazione assoluta non annichila, ma conserva e conservando migliora e invera. La filosofia, come negazione (idealità) assoluta, è conservazione ed inveramento assoluto di ogni cosa.

In quanto astratta, la filosofia è essenzialmente teoria, cioè *conoscenza* (idealità) del reale; e così differisce da ogni altra attività, pratica o artistica, dello spirito.

In quanto concreta, essa è pensiero metodico e sistematico, cioè riflessione che vuol conoscere le cose nel loro nesso (realtà); e così differisce dalla riflessione volgare e non scientifica, e dalla intuizione religiosa e poetica. Come assoluta astrattezza, che è assoluta concretezza, essa è metodo e sistema assoluto; giacchè vuol conoscere non già soltanto una parte del reale, ma tutto il reale, e appunto come *tutto*, cioè nel suo nesso universale; e quindi conosce la parte nel tutto e dal concetto del tutto. Così differisce dalle scienze

---

(1) Dai *Principii di filosofia* di B. SPAVENTA, Napoli, Ghio, 1867, pp. 94-97. — Ed.

particolari (1). Come assoluto sistema, la filosofia non è soltanto (in quanto attività filosofica) l'ultimo risultato della dialettica della coscienza, ma è dialettica essa stessa, in se stessa, nel suo proprio grembo. Questa dialettica è lo spiegamento della *potenza infinita di conoscere;* che è la stessa infinita potenza dell'essere. — Da questa potenza deve, dunque, principiare la filosofia.

Da questo concetto della filosofia risulta la sua relazione verso l'esperienza. Comunemente si crede, che la filosofia, in quanto spiegamento necessario della infinita potenza di conoscere (e non essendo questa potenza nè la dialettica sua un *dato* empirico) sia un'attività meramente *a priori*, la quale non abbia nessuna base nella realtà delle cose, che ci è manifestata dalla sola esperienza; e perciò sia un'escogitazione vuota ed inconsistente. Basterebbe per risposta l'origine testè accennata della filosofia; dove è stato detto come essa presupponga tutto il reale, e cosa faccia di questo assoluto presupposto. Pure la cosa merita di essere ancora discussa.

Non si può negare, che in questi ultimi tempi si è molto abusato dell'attività *a priori*, e sono ancora famose certe costruzioni dell'universo, fatte quasi a occhi chiusi, con pochi concetti, o come direbbe Hegel, con due soli colori sulla tavolozza. Ma l'abuso non è ragione di vietare l'uso; nè sempre si è visto procedere nel vuoto l'attività del pensiero speculativo, senza tener conto de' fatti, della storia, della vita reale della natura e dello spirito; e qualcuno ci ha ridato la immagine di Aristotele, il cui occhio acuto e sicuro si addentrava nel reale e ne scopriva pensando la più riposta essenza. La cagione dello stesso abuso fu la novità del concetto, così essenziale alla filosofia moderna, della infinita potenza di conoscere; il quale empiva e moveva gli spiriti e dava loro smisurata e quasi giovanile baldanza.

Di certo senza l'esperienza non si può avere nessuna

(1) Questo concetto è argutamente e profondamente svolto dall'autore nella sua Prolusione del 1864; dove, notando il difetto proveniente nelle scienze particolari dalla *separazione* che esse fanno, di ciò che è realmente *unito*, dimostra che la sola filosofia è in grado di correggere quel difetto e dissipare così il dubbio, l'incertezza e il malcontento che si generano in coloro che attendono alle scienze particolari: la filosofia, che dà l'unità, il tutto, il sistema e quindi la *vera realtà*. Vedi l'opuscolo *Una lezione di B. Sp.* pubbl. da S. Maturi, Napoli, De Bonis 1901. — Ed.

notizia delle cose. Ma ciò che l'esperienza non dà, nè può dare, è il nesso, la relazione o il sistema di tutte le cose. Questo sistema, nel quale consiste la vera realtà, giacchè nessuna cosa è reale, se non nel sistema universale delle cose, è, come ho detto sopra, l'oggetto della filosofia. I dati dell'esperienza sono molteplici, sciolti, isolati, sconnessi, e ricevono l'unità, e quindi il vero significato, soltanto dal pensiero speculativo. E in ciò, in questa sua relazione coll'esperienza, consiste la *originalità* (priorità) del pensiero; giacchè non altro che il pensiero è e può essere quella unità, in cui solo tutte le cose sono reali. Quindi, non l'esperienza, come pare a prima vista e si giudica comunemente, è la *ragione* del pensiero; ma questo è, invece, la ragione di quella. L'esperienza è soltanto la base temporanea, il punto di partenza negativo, del pensiero; il quale perciò la presuppone: ma non tira da essa la sua autorità, la sua luce o evidenza, ma da sè solo: dalle sue proprie relazioni e determinazioni. E infatti essendo il pensiero essenzialmente unità, relazione, nesso e non essendo dato questo nesso dall'esperienza, la luce ed evidenza non può scaturire che dal pensiero: è lo stesso pensiero (1).

II.

IL PROCESSO DELL'AUTOCOSCIENZA RICONOSCITIVA.

[Questa fase del processo dello spirito non riguarda solo la formazione dello spirito teoretico, ma anche la formazione dello spirito pratico, ed è da riporsi fra i più importanti di quelli che lo Spaventa dice presupposti psicologici dell'etica; non è un processo di ogni autocoscienza individuale in sè considerata, ma un processo di ogni autocoscienza in relazione con un'altra autocoscienza.

Hegel ne tratta nella *Fenomenologia dello spirito* (pp. 135-145 (2) e nella *Filosofia dello spirito* (§§ 430-435) (3). Lo Spaventa ne fa una lucida esposizione nei *Principii di filosofia* (pp. 67-75); ed è bene qui riferirla a chiarimento del testo (p. 67). — Ed.]

1. Come autocoscienza io *so* ora — ho dinanzi a me, e, *immediatamente*, contro di me — un'altra autocoscienza:

(1) Cfr. Gioberti, *Protologia*, vol. I, pag. 37.
(2) Cito l'ediz. Dunker e Humblot, Berlin, 1841, curata da Giovanni Schulze. — Ed.
(3) Ediz. Dunker e Humblot, Berlino, 1845, curata da Ludovico Boumann. — Ed.

l'oggetto non è più semplice oggetto, immediato, naturale, senza Io, ma è quello stesso (quella stessa universalità o infinità) che sono io come autocoscienza....

Questa *opposizione* — tra soggetto e oggetto — non è più quella, che ha luogo nella semplice coscienza, o nella prima, immediata autocoscienza... Qui l'oggetto, che è un *altro* Io, si oppone e resiste davvero. Si oppone e resiste, appunto perchè è, come me, Io, un altro Io, quella *identità* e *riflessione in se stesso* (Io = Io) — quella *infinità*, quella stessa *energia* — che sono io. Siamo, io e lui, come due Infiniti, due assolute certezze di se stesso, l'uno accanto o innanzi all'altro, e *perciò* l'uno *contro* l'altro. L'*opposizione* nasce dalla infinità: da ciò stesso che in sè è la loro *medesimezza*. La infinità ha questo effetto, perchè *immediata:* Io *immediato*, e un altro Io *immediato;* la opposizione ha per base la immediatezza; non la immediatezza semplicemente, ma quella della infinità, della riflessione in se stesso, dell'Io. Senza la infinità la immediatezza non farebbe la opposizione. Nella prima autocoscienza l'Io e l'oggetto sono immediati; similmente nella prima coscienza; e intanto non c'è l'*opposizione* come ora. Non ci è, perchè manca la infinità (Io = Io) da' due lati insieme.

Infinità (Io = Io) *immediata* non è vera infinità. Infinità qui vuol dire: *sapersi* e quindi *essere* davvero come Io (Io = Io) nell'*altro* Io. Ora Io non mi so come Io nell'altro Io nello stesso modo che mi so in un semplice oggetto; ma, appunto perchè l'oggetto è un altro Io, mi so davvero in esso, solo in quanto egli mi *sa* così e io so che egli mi sa così, e io so lui così; in quanto io mi so nello stesso sapere che egli ha di me e io di lui. Appunto perchè l'altro Io è *sapere*, anzi autocoscienza, il sapere che egli ha di me — il saper ciò — è elemento essenziale del sapere che io ho di me stesso in lui. Ora sapermi così (sapere che egli mi sa, e che io so lui, come Io = Io), è sapermi come *riconosciuto* da lui e come tale che *riconosco* lui.

L'essenza dell'autocoscienza ora non è più, dunque, l'*appetito*, ma il *riconoscere* (e l'esser *riconosciuto*). Nell'oggetto dell'appetito io mi riconosco anche, ma momentaneamente, imperfettamente; giacchè io non sono riconosciuto dall'oggetto.

Vediamo brevemente questo processo del *riconoscimento*.

2. La posizione qui è questa: « Io devo riconoscermi nell'altro Io ed esser riconosciuto da lui ». Ora ciò non può

farsi immediatamente. Immediatamente io come Io *escludo* l'altro Io, e l'altro Io esclude me. Immediatamente. io sono *questo* Io: questo senso, questo abito, questo sapere, questa autocoscienza; ho questi sentimenti, queste affezioni, queste inclinazioni, questi interessi, questi fini; sono così e così. Dicasi lo stesso dell'altro Io. Egli è *quest*'altro Io: ha *diverso* senso, *diverso* abito, *diverso* sapere, ecc. Perchè io possa riconoscere me stesso nell'altro Io, l'altro Io non deve rimanere ciò che è immediatamente: io devo *risolvere* questa immediatezza. E perchè io possa essere riconosciuto dall'altro Io, io non devo rimanere ciò che sono immediatamente; io devo risolvere questa mia immediatezza. La prima cosa, dunque, che si richiede pel riconoscimento, è la risoluzione di questa doppia immediatezza: della mia e dell'altro Io.

Ora questa immediatezza è il *corpo;* il corpo (la *corporalità*) proprio dell'Io. (Non si creda che, perchè io ora sono Io, il corpo sia come se non ci fosse più). Dico il corpo dell'Io, il mio corpo in quanto io sono autocoscienza, e non già soltanto in quanto io sono semplice anima o semplice sapere: il corpo, nel quale io come autocoscienza ho il mio proprio *segno*, *strumento*, e *organo;* nel quale, quindi, so, intuisco, sento me stesso; e nel quale, insieme, sono saputo, intuito e sentito dagli *altri* e sono in relazione e commercio cogli altri.

Immediatamente, io, dinanzi a un altro Io, non sono che così, cioè come *corpo;* e l'altro Io non è che così dinanzi a me. (Senza così, l'uno non sarebbe per l'altro. Non si creda, che il nudo Io e il nudo altro Io si guardino e comunichino tra loro senza il corpo).

Ebbene, appunto perchè quella immediatezza che deve essere risoluta, è il corpo — il corpo dell'autocoscienza, — il processo del riconoscimento, la opposizione e la lotta tra le due autocoscienze, diventa lotta di *vita*, e di *morte* (arriva fin lì; anzi comincia così).

Il fine in sè della lotta è il riconoscimento. Ora la *morte*, — questa astratta e rozza negazione della corporalità immediata, — fa mancare un tal fine; morto l'uno dei due combattenti, l'altro, il superstite, non è riconosciuto e non si riconosce: manca chi lo riconosca e in cui si riconosca (se pure non si voglia dire che il riconoscimento sia *momentaneo*; il *momento* della *uccisione*. Ma questo non è vero riconoscimento; e non è *libero*).

Così la morte si mostra come una contradizione maggiore di quella — della lotta, — di cui essa si presenta come la soluzione.

La *vita* è, dunque, necessaria al riconoscimento. *Conservata*, la lotta ha per termine *immediato* il soggiogamento di uno de' combattenti: la ineguaglianza di una delle due autocoscienze. Il soggiogato preferisce la vita alla morte e si conserva come *questa* autocoscienza: ma conservandosi così, rinunzia ad esser riconosciuto dall'altro (dal soggiogatore) e invece riconosce lui come il soggiogatore.

L'uno è il Signore, l'altro è il servo (Relazione di signoria e servitù).

Questa *ineguaglianza* è una soluzione dell'*opposizione* delle due autocoscienze, una soluzione migliore di quella che consiste nella morte; ma non è ancora la vera.

Intanto questa stessa relazione (di signoria e servitù), sviluppata, mena alla vera soluzione.

Il servo è *strumento* del signore, *mezzo* della signoria; ma non come ogni strumento o mezzo quale che sia (come una cosa, una macchina. etc.), ma strumento e mezzo come *autocoscienza*. Egli è stato *conservato*: conservato come *autocoscienza* (prima, immediata); e deve, come tale, essere conservato. Il signore non è, rispetto ad esso, ciò che la semplice autocoscienza è rispetto all'oggetto, a *questo* oggetto; non lo *consuma* e distrugge, ma ha cura e sollecitudine per esso, lo alimenta, lo forma, lo disciplina, lo educa. Il servo, questo strumento (così pare), appunto in quanto *è* ed è conservato come autocoscienza, ha *appetiti* e *bisogni*; e vuol essere *soddisfatto*. Questa soddisfazione — e quindi la sollecitudine del signore pel servo — non è *momentanea*, ma qualcosa di *costante*, di *abituale*, di sistematico, di universale. Io, signore, non è il caso che pensi al servo *ora*, e poi non ci pensi più: io non guardo solo a ciò che ora è, ma anche a ciò che sarà; penso all'avvenire: la mia relazione con lui diventa una *comunità* viva tra me e lui; una comunità di bisogni e d'interessi. — In questa comunità i due estremi della signoria e della servitù cominciano a risolversi e conciliarsi a poco a poco tra loro. Io sono il signore, e perciò mi *distinguo* dal servo; e pure io vedo e intuisco nel servo e nei servigi che egli mi presta (vedo anche nella stessa cura che io prendo per lui) il mio *valore*: ciò che io sono come *soggetto*, autocoscienza, Io (e veramente non più come semplice *questo*; giacchè io mi specchio nel servo, in quanto ho sollecitudine per lui, e questa sollecitudine è già una risoluzione della immediata, e direi quasi ostile signoria: della immediata soggettività). Io non mi specchio

più nel servo, come mi specchiava nell'*oggetto dell'appetito*, o nel nemico *ucciso*, o nel nemico *soggiogato*; il soggiogato comincia ad essere come una parte di me medesimo, non è più un nemico: questa parte di me, che io vedo in lui, è la mia cura per lui e il frutto di questa cura.—Dall'altro lato il servo, nella dura prova della servitù, e obbedendo al signore, si spoglia dell'egoismo immediato e naturale; non è più semplicemente soggiogato e vinto materialmente, ma riformato (o formato) nell'animo. (*Timor domini*, ricordava qui Hegel, *initium sapientiae* (1)!). Così il signore come autocoscienza si approssima e assimila al servo, e il servo al signore: ciascuno si fa qualcosa che non era prima e in cui si riconciliano e trasformano, sapendosi come lo *stesso*: lo stesso Io, la stessa autocoscienza. — Così l'autocoscienza è in via di divenire autocoscienza *universale* (di *umanizzarsi*. Si umanizza il signore, in quanto non è più semplice signore; si umanizza il servo, in quanto non è più servo. La relazione di signore e servo comincia a diventare relazione di *liberi* lo: e l'uno a vedere nell'altro lo stesso Io, la stessa umanità) (2).

3. La relazione di signore e servo si risolve nel seguente modo:

Il servo non opera e lavora unicamente per sè, pel suo proprio interesse, ma anche, anzi principalmente, per il signore. Di certo ei lavora per sè, in quanto che, se non

---

(1) « Zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist ». HEGEL, *Phänomenologie*, ed. cit., pag. 143.— Ed.

(2) A questo punto l'autore osserva: « Credo quasi superfluo qui avvertire, che, quando dico *servo*, intendo quella *autocoscienza* che non è ancora libera e signora, ma soltanto, appetitiva. Si chiami questo, se si vuole, una giustificazione della servitù; ma non della servitù degli *attualmente* liberi. La servitù è giustificata solo come educazione e disciplina dell'uomo non ancora libero.— Questa relazione di signoria e servitù può comprendere altre più concrete e speciali, p. e. di superiore e inferiore, di *magister* e *famulus*. È considerata qui, solo in quanto *coscienza*; non in quanto coscienza *storica* (indiana, greca, ecc.). La coscienza ha la potenza di superarla: sebbene può accadere che come questa o quella coscienza (anche storica) non la superi ».

Ed Hegel dove accenna, nella *Filos. dello spirito* (§ 432), alla morte come possibile soluzione della opposizione tra due autocoscienze crede, per evitare false interpretazioni, di dover notare, che una tal lotta può aver luogo solo allo *stato di natura*, in cui gli uomini non sono se non come *individui*, e che resta ancora lontano dalla società e dallo stato. — Ed.

lavorasse pel signore, non sarebbe conservato e nutrito; i suoi appetiti non sarebbero soddisfatti. Ma in primo luogo l'interesse del signore; in secondo luogo l'interesse suo proprio: questo contiene in sè quello, come sua propria norma e legge, cioè l'interesse di un altro. Paragonate da questo lato le due autocoscienze, quella del servo ha più valore, si è levata più in alto che quella del signore; giacchè questa non vede nel servo, principalmente, che il suo proprio interesse, e quella vede nel suo proprio interesse l'interesse di un altro; il signore rimane nei limiti del naturale egoismo, e il servo se ne spoglia. Di certo, spogliandosene il servo, se ne spoglia poi anche il signore. Ma ciò che voglio dire qui, il punto rilevante, è questo: che la *liberazione* così del signore come del servo (giacchè il signore non è *libero*, finchè non è libero il servo, cioè non cessi la servitù) — la liberazione dell'autocoscienza, dell'*uomo, comincia* e si fa originariamente nella coscienza del servo. Il servo teme il signore; *trema*, come *questa* autocoscienza, come volere *naturale*, dinanzi a lui; ha il sentimento della nullità del suo egoismo; si *abitua* ad obbedire. Questo timore, questo *tremore*, sentimento, abito, è la *culla* della libertà. Senza questa disciplina, dice Hegel, che rompe l'egoismo naturale, nessuno potrà divenir libero, ragionevole e atto a comandare (a sè e altrui). E invero la *libertà* non consiste nel poter fare ciò che ci pare e piace. Questa è la stessa libertà del signore. Se io non sono libero dentro di me, se io non sono libero da me stesso come egoismo naturale, io non sono davvero libero.

Ho detto: la culla della libertà. Ma la culla non è la *vita*. Alcuni ci vorrebbero sempre in culla. Di certo, io non posso esser libero, se non *risolvo* la *naturalità* del volere. Questo momento essenziale della liberazione si trova nell'animo del servo. Ma il difetto di tale coscienza è questo, che il servo spogliandosi del suo naturale volere si assoggetta a un altro naturale volere, a quello del signore. La libertà non consiste nell'ubbidienza per l'ubbidienza. Il fine dell'ubbidienza — la sua giustificazione — è la negazione del volere naturale; e io non lo nego davvero, se spogliandomi del mio, mi assoggetto a quello di un altro, del signore. — L'ubbidienza è, dunque, soltanto la parte *negativa* della libertà. Pure, senza di essa, la libertà non è reale, e da essa nasce la parte *positiva*.

Infatti, da un lato il servo (l'autocoscienza del servo), liberandosi mediante l'ubbidienza dalla *naturalità* del suo proprio volere, fa ancora un passo innanzi e si libera anche dalla naturalità del volere del suo signore, e così arriva a concepire (a *sapere*) un volere, che non è circoscritto e non dipende da questa o quella soggettività naturale, ma è in sè e per sè: l'*universalità* (razionalità) del volere. E dall'altro lato, il signore (l'autocoscienza del signore), formatasi tra lui e il servo una certa *comunità* di bisogni e di sollecitudine per appagarli, ha ora dinanzi a sè (*sa*) un *nuovo* oggetto, cioè l'*ubbidienza* del servo: in altri termini, la *negazione* della *naturalità* del volere; e così egli arriva a riferire questa negazione anche a se stesso, a conoscerla come la verità del suo volere, ad assoggettare questo volere egoistico e naturale all'universalità del volere. — Questa universalità, a cui arrivano le due autocoscienze, è la parte *positiva* della libertà.

In questa *universalità* le due autocoscienze non sono più ciò che erano prima: l'una non è più quella del servo, l'altra non è più quella del signore; la relazione di signoria e servitù è risoluta.

FINE

INDICE

I.

I PRELIMINARI, CIOÈ I PRESUPPOSTI METAFISICI E PSICOLOGICI DELL' ETICA

II.

LO SPIRITO COME MONDO

III.

IL DIRITTO

IV.

LA MORALITÀ

V.

LA POLITICA

VI.

Lo spirito sopramondano

Appendice

Errata	Corrige
p. 7 l. 17 non	non
p. 42 I preliminari dell' etica cioè i presupposti metafisici e psicologici.	I preliminari, cioè i presupposti metafisici e psicologici.
p. 47 n. lin. 3 *Studi*	*Scritti*
p. 51, lin. 9. *Ptatonici*	*Platonici*
» » 34. dell'esistenza, dell' idea.	dell'esistenza dell' idea
» n. lin. 1. *Fiilosofici*	*Filosofici*
p. 67, n. 2, lin. 34. prima parte, dei suoi *Principii*	prima parte dei suoi *Principii*
p. 74, lin. 6. dovere	volere
p. 109, lin. 27. Contro senso	Controsenso
p. 136, lin. 6. stesso. come	stesso, come

Nota. — Alle note delle pagg. 5, 61 e 76 aggiungi: *Ed.* Giova anche avvertire che qualche errore di stampa era pure nella prima edizione di questo libro; e nella presente s'è avuto cura di correggerlo. La 1ª ed. a p. 75, lin. 4, ha un *immediato* corretto in questa: *immediate* (p. 77, lin. 11). A pag. 79, lin. 2 della 1ª ed. un *termina* è evidentemente invece di *determina;* e così è stato corretto nella 2ª ed., p. 82, lin. 4. La 1ª ed. a p. 80, lin. 25, la parola *università* sta per *universalità* (cfr. 1 ed. p. 82, lin. 23 e 2ª ed. p. 85, lin. 30), come s'è messo nella 2ª, p. 83, lin. 30. Il *volere* della 1ª ed. p. 99, lin. 9, è diventato, come doveva, nella 2ª, p. 97, lin. 14 *valore*. Dove a p. 116, la 2ª ediz. ha *dal canto suo* la 1ª, p. 111, lin. 24 aveva: *del canto suo;* e non certo per volere dell'autore. La 1ª ed., p. 116, lin. 3 diceva: *di soggetto a soggetto*; la 2ª, p. 121, lin. 50 ha mutato, com'era ovvio: *da soggetto a soggetto*. Così non poteva non correggersi *quel che vi ha reale* della 1ª ed., p. 147, lin. 147 in *quel che vi ha di reale* come dice a suo luogo la 2ª edizione.